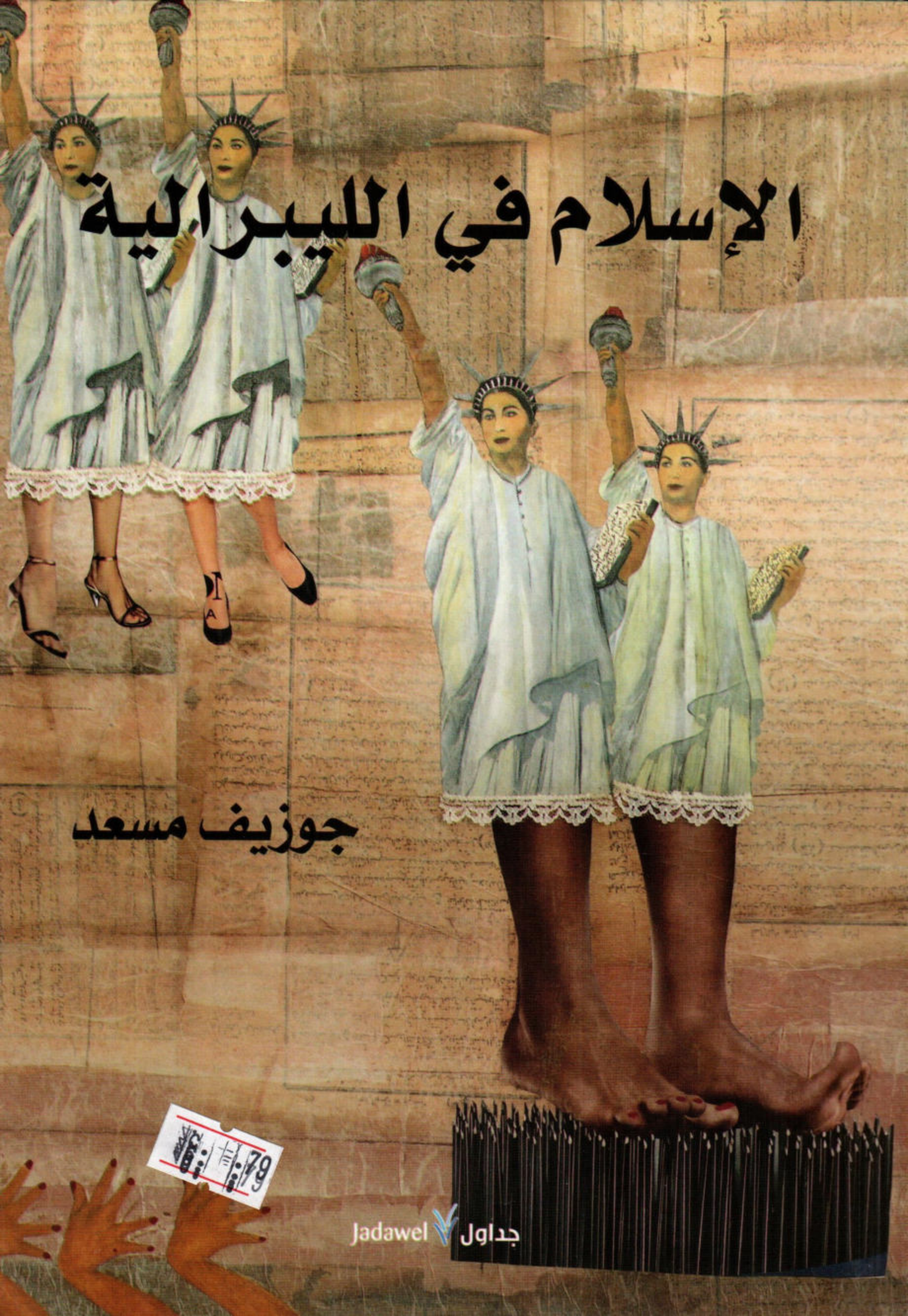

الإسلام في الليبرالية
جوزيف مسعد
Jadawel
جداول

الإسلام في الليبرالية

JOSEPH A. MASSAD

ISLAM IN LIBERALISM

جوزيف مسعد

الإسلام في الليبرالية

ترجمة:

أبو العباس إبراهام   جوزيف مسعد

جداول Jadawel

الكتاب: **الإسلام في الليبرالية**

المؤلف: **جوزيف مسعد**

ترجمة: **أبو العباس إبراهام / جوزيف مسعد**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558_13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

حزيران / يونيو 2018

ISBN 978-614-418-365-6

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2018 Beirut

لوحة الغلاف للرسّامة المصرية هدى لطفي

وعنوانها: «الدَّوْس على المسامير»

المحتويات

الإهداء

إلى الصديق العزيز
محمد رشاد محمد نعمان

مقدمة للقارئ العربي

يسرّني أن تصدر الترجمة العربية لكتابي الأخير الإسلام في الليبرالية وأتطلع بشغف لردود فعل القارئ العربي عليه. وقد صدر الكتاب بنسخته الإنكليزية في عام 2015 وأثار منذ صدوره نقاشات عدة نُشرت في دوريات أكاديمية خَصصّت ثلاث منها هي Dialogues in Human Geography وSyndicate Theology وThe Journal of Politics, Religion and Ideology أعدادًا خاصة وحيّزًا كبيرًا لمراجعته والتعليق عليه من قبل أكاديميين أميركيين وأوروبيين وعرب وقامت أيضًا بنشر ردودي عليهم. وقد نُشر أكثر من ثلاثين عرضًا للكتاب حتى هذه اللحظة، كان واحدٌ منهما فقط بالعربية نشرته جريدة الحياة اللندنية وتُرجم عرضٌ آخر من الإنكليزية إلى العربية ونشره موقع إضاءات كما كُتب مقال حول الكتاب في جريدة الأخبار اللبنانية.

كنت قد ألقيت عشرات المحاضرات في جامعات ومراكز أبحاث في الولايات المتحدة وأوروبا والعالم العربي عن مضمون الكتاب قبل صدوره وبعده، بما في ذلك في القاهرة حيث استضافتني الجامعة الأميركية بالقاهرة لثلاث محاضرات في 2009 و2010 و2015 واستضافتني دار مدارات للأبحاث والنشر ومجموعة ثراء لمحاضرة رابعة في 2015، وفي بيروت حيث استضافتني الجامعة الأميركية في بيروت لمحاضرتين في 2012 و2014، وفي عمّان حيث استضافتني مجموعة إنسان في 2014، وفي أبو ظبي حيث استضافتني جامعة نيويورك في 2015، وفي الدوحة حيث استضافتني جامعة جورجتاون في 2015، وفي دبي حيث استضافتني الجامعة الأميركية في دبي في 2015. وأتقدّم بالشكر من الدكتورة سامية محرز والدكتورة منيرة سليمان، ومن السيد أحمد عبد الفتّاح، والدكتور أليكسيس وِك، والسيد أسامة غاوجي، والدكتور مارك عزيز مايكل، والدكتور عبد الله العريان، والدكتورة ناديا وردة والدكتور وُدْمَن تيلر على دعواتهم وضيافتهم.

تعاونت أنا والسيد أبو العبّاس إبراهام ، مشكورًا على جهده، على ترجمة الكتاب، وبذلنا

أقصى الجهد في توخي الدقّة في التعبير ونقل المعنى الأصلي للنص الإنكليزي بلغة عربية سلسة وواضحة. ونتمنى أن تنال الترجمة قبولًا من القرّاء. وأودّ التعبير عن شكري وامتناني أيضًا للأصدقاء السيد محمد أيّوب على جهده في تحقيق الكتاب، والسيد حسن أبو هنية والسيد محمد الدخاخني والسيد شاكر جرّار على الجهد الذي بذلوه وتبرّعوا به في تدقيقهم النسخة الأخيرة من الترجمة. كذلك أتقدم بالشكر من العديد من الأصدقاء الذين قدّموا نصائح لغوية قيّمة أثْرت الترجمة، عسى أن يصل الكتاب إلى القارئ العربي على أحسن وجه.

وأخيرًا وليس آخر، أتقدم بالشكر من الدكتور يوسف الصمعان على اهتمامه بالكتاب منذ صدوره وعلى تعاونه معي وتعاون دار جداول في نشره.

جوزيف مسعد

عمّان، 27 آب/ أغسطس 2017

المقدمة:
اختيار الليبرالية

يقع الإسلام في قلب الليبرالية، وفي قلب أوروبا. فقد كان هناك لحظة ولادتهما. بل كان وجوده أحد شروط انبثاقهما على الشاكلة الهوياتية التي يدعيانها. فالإسلام متغلغل، كما سأوضح، في أعماق الليبرالية، يعرِّفُ هويتها وادعاءاتها بالاختلاف. ورغم محاولات الليبرالية الدؤوبة لإسقاط صفة الآخَر الدخيل عليه، إلا أن الإسلام يظل أحد مكوناتها الأساسية. أما ما أقيم من أشكال مختلفة من الليبرالية: كالنُظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في أجزاء من غرب أوروبا والولايات المتحدة منذ أواخر القرن الثامن عشر، وإشهارِها منذ ذلك الحين كسلاحٍ أيديولوجي أساسي في وجه آخَري أوروبا الداخليين والخارجيين، فإنهما يمثلان سمةَ شرعنَة الليبرالية المعاصرة كنظام أيديولوجي عالمي.

لقد عُرِّف آخَرو أوروبا تاريخيًا على أنهم الشرقيون والشرق، والمسلمون والإسلام، والأفارقةُ وإفريقيا، وشعوبُ أميركا وأستراليا ونيوزيلاندة الأصليون، وجميعُ الاستبدادات الشرقية الممتدة من شرق آسيا إلى غربها بشتى أنواعها. أما آخَرو أوروبا الداخليون، فقد عُرّفوا، من خلال المقارنة، على أنهم المسيحيون الأورثوذوكس والكاثوليك (والمورمون في حالة الأنجلو - أميركيين البروتستانت) وأشكالُ المسيحية التي يعتنقونها، واليهودُ واليهودية، والاشتراكية، والفاشية، والفوضوية، والشيوعية. وقياسًا على الحالة الأوروبية. يتضح لنا أن آخَري الليبرالية الخارجيين هم بدورهم داخليون أيضًا، على الرغم من أن وصفهم كخارجيين وغرباء ليس سوى حيلة لإخفاء وتمويه العملية الإسقاطية التي طردتهم خارج حدود الليبرالية كي تُعرّف داخلها على أنه نقيضُهم، وعلى أنه يتفوق عليهم. وهو ما تنبه له إدوارد سعيد جيدًا، حين أعلن أن الشرق «جزءٌ لا يتجزأ من الثقافة والحضارة الأوروبية المادية»[1].

(1) Edward W. Said, **Orientalism**, (New York: Pantheon Books, 1978), 2.

وقد وصفت الفيلسوفة الأسترالية تولا نقولاكوبولس الوضع بُعَيد انهيار الاتحاد السوفييتي، الذي كان يمثل آخِر تهديدٍ لليبرالية ترعاه دولةٌ من داخل أوروبا على النحو الآتي: «اليوم، تقدّمُ الفلسفة السياسية المكتوبة باللغة الإنكليزية مطارحاتها في ضوء ما يُفهم على أنه انتصار الليبرالية. وهذا يعني أن مطارحاتِها مبنية دومًا على فرضية أن مقاومة الليبرالية كمنهج فكري أو كنظام اجتماعي إنما تقع في باب اللامعقول، إن لم نقل اللاعقلاني، بل هي حالة مَرَضية»[1]. ولا يقتصر هذا التشخيص على الفلسفة السياسية المكتوبة باللغة الإنكليزية بل يتعداها إلى مجمل الخطاب السياسي السائد عبر غرب وشمال أوروبا وما بعدهما. فقد وصلت الليبرالية درجةً من الهيمنة جعلتها تَعُدُّ «مقاومتـ (ـها) بمثابة إنكار لاعقلاني للتفوقية الأخلاقية والسياسية لـ (القيم التي تحكم) المجتمعات الليبرالية مقارنة ببدائلها الاجتماعية، التاريخية منها والمعاصرة»[2].

يذكر جرالد جاوس أن الفيلسوف أليسدير ماكنتاير كان قد طرح السؤال الآتي: «(نيتشه أم أرسطوطاليس؟) إن كنت محقًّا، فالسؤال هو (نيتشه أم الليبرالية؟)؛ والإجابة حتمًا، ما لم يكن المرء مختلًّا عقليًا...هي الأخير»[3]. أما الليبرالية الغربية المعاصرة، وأثناء انهماكها بعملية تشكيل «إسلام» تسميه وتسعى لمعارضته، فإنها تقوم بفرضِ خيار أشد ضررًا يتمثل بـ: الإسلام أم الليبرالية؟ وما يتفرع عن السؤال من تنويعات، مثل: «الإسلام الشمولي [Totalitarian] أم الليبرالية؟» أو «الفاشية الاسلامية أم الليبرالية؟» أو «الاستبداد الاسلامي أم الليبرالية؟»... إلخ. والمرادف هنا لطرح جاوس هو: ما لم يكن المرء بربريًا، أو مستبدًّا، أو مختلًّا عقليًا، أو عصابيًا، أو شموليًا، أو متوحّشًا غير متسامح، أو كارهًا للنساء، أو مصابًا برُهاب المثلية، أي باختصار، ما لم يكن المرء «مسلمًا»، فالإجابةُ هي حتمًا الأخير.

يشرح بول كاهْن في هذا السياق نظرة الأميركيين إلى أنفسهم وإلى باقي العالم على النحو الآتي:

يعدُنا مبشّرونا المعاصرون بالديمقراطية، وبالأسواق الحرّة، وبحكم القانون -

---

(1) Toula Nicolacopoulos, **The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision**, (Melbourne: re.press, 2008), 3.

(2) المصدر نفسه، 4.

(3) Gerald Gauss, **Value and Justifications: The Foundations of Liberal Theory** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 457n.

وقد تم الاستشهاد به في المصدر السابق، 3.

وهي مؤسسات بنيت من منطلق إيمانِنا بالمساواة والحرية الشخصية. وذلك الالتزام العميق حدّ العناد بمجتمع كوني هو نتاجُ تقاليدِنا المسيحية وتقاليدِ عصر التنوير. وإننا في الوقت ذاته نعيش هذا الالتزام على شكل محبة لامتناهية، وإيمان بمقدرة كلِ فرد على الانخراط في سجال عقلاني يؤدي في النهاية إلى اتفاق مشترك. ولا نعتقد بأنه عصيٌّ على أحد أن يتخلّى عن قيمه لمصلحة قيمنا. ونحن إذ نحلم بنظامٍ عالمي، فإننا نسقط قيمنا عليه. ولا يمكننا أن نتصورَ أن يقودَ المجتمع العالمي في المستقبل رجل دين مسلم[1].

سيسعى مبشّرو الليبرالية الأميركيون والأوروبيون، أي أولئك الذين يرون أن من سيقود المجتمع الدولي في المستقبل لن يكون سوى رجل على دين العلمانية، إلى التبشير بنظامهم القيمي ونموذجهم الاجتماعي والسياسي لكل المسلمين بُغيةَ إنقاذهم وتخليصهم من النظام الاستبدادي الذي يحكمهم، وإن فشلوا في ذلك، فسيسعَون على الأقل إلى إنقاذ النساء المسلمات، ويضاف إليهن مؤخرًا «المثليون» المسلمون و«المثليات» المسلمات كذلك (وإن كانت الأخيرات أقلّ حظًا من الاهتمام) من كراهية الإسلام للنساء ومن رُهاب المثلية الذي يعاني منه، فضلًا عن افتقارِه إلى التسامح. وترنو هذه العملية التبشيرية إلى تحويل المسلمين والإسلام إلى الليبرالية الغربية ونظامها القيمي بِعَدِّهِ النظام الوحيد العادل والعاقل الذي ينبغي على كوكب الأرضِ بأكملهِ تبنيه. وكما بيّن طلال أسد، فإن مهمة الليبرالية تتمثل في «إعادة تشكيل» التقليد الاسلامي «على شاكلة المسيحية البروتستانتية الليبرالية»[2]. وهي تُصوّر مقاومة المسلمين لهذه المهمة الجليلة على أنها رفض للحداثة ولقيم الليبرالية كالحرّية، والتحرّر، والمساواة، والحقوق المدنية، والمواطنة الديمقراطية، وحقوق النساء، والحقوق الجنسية، وحرّية العقيدة، والعلمانية، والعقلانية، إلخ، أو هي باختصار مرض أو نوع من العصاب لا يستحق أن يُهزَم فحسب بل أن يخضع للتحليل النفسي أيضًا. وهكذا، فإنّ رفض المسلمين اعتناق الليبرالية طوعًا، أو اعتناق أنماطٍ من الإسلام يمكن لليبرالية التسامح معها، يستوجبُ إجبارهم عليها ولو بقوة السلاح، حيث إن مقاومَتهُم هذه تهدد قيمةً مركزيةً لليبرالية، تتمثل بكونيتها أو ضرورة كونتنها. وقد فهم طلال أسد هذا المشروع

(1) Paul W. Kahn, **Putting Liberalism in Its Place**, (Princeton: Princeton University Press, 2008), 6 _ 7.

(2) Talal Asad, «Europe Against Islam: Islam in Europe», **Muslim World**, 87, no. 2, (April 1997): 189.

على النحو الآتي: مع أن «سياسة العلمانية الخَلاصية» الناتجة عن عصر التنوير الأوروبي تدينُ أشكال العنف الديني والألم والمعاناة، كونها لا تُحرّر الخطاة والآثمين، إلا «أنها مستعدةٌ لإلحاق الألم بأولئك الذين يُستَوجب إنقاذهم عبر أنسنَتِهم»[1].

تسمية الإسلام

إن الحملة المحمومة الأخيرة للتعريف بالإسلام على أنه آخِرُ الصامدين في وجهِ الليبرالية الغربية، ولا سيما عندما تُفرَض الكلمة «إسلام» كمرجع ودلالة، هي بلا شك حملة ذات مغزى على أصعدة عدة. فتسمية ما يقاوم كونيةِ الليبرالية بـ «الإسلام» هي أمر محفوف بعقبات سياسية وتعريفية لا يمكن تخطيها بسهولة. ويشكّلُ غياب الإجماع على ماهيته إحدى الصعوبات التي تعوقُ تحليل ما أصبح يُعْنى بالإسلام ويدلّ عليه منذ القرن التاسع عشر، فهل الإسلام اسم لدين، أم لحيّز جغرافي، أم لهوية مجتمعية؟ وهل هو مفهومٌ، أم مصطلحٌ تقني، أم علامة، أم تصنيف؟ وما يفاقم عدم وضوحِ ما إذا كان الإسلامُ يمثل هذه الأشياء مجتمعة في آن واحد هو حقيقة أن الإسلام قد اكتسب دلالات ومعاني لم يتضمّنها من قبل؛ فقد أخذ المستشرقون الأوروبيون والمفكرون العرب والمسلمون يستخدمون «الإسلام» بطرائق شتى، مقتنعين بوضوحِ المصطلح وعدم حاجته لأي تعريف أو توصيف. فالـ «إسلام»، برأيهم، ليس ذلك الاسم الذي أطلقَهُ **القرآن** على الدين ـ الذي دأب المترجمون على إساءة ترجمته بـ religion، رغم ما يكتنف هذه الترجمة من خلاف ـ الذي لا يترتب على إيمان بالله، كما نشره النبي محمد فحسب، ولكنهم يرون أنه يمكن أن يعني أيضًا تاريخ الدول والإمبراطوريات المسلمة، والإنتاج المتنوّع من الأعمال الفلسفية، والثيولوجية، والفقهية، والطبية، والأدبية، والعلمية، بالإضافة إلى الممارسات المطبخية، والجنسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والطقوسية، والعلمية، والزراعية والمدينية التي مارسها المسلمون منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع عشر وما يليه، وغيرها كثير.

وقد كان لمعاني ودلالات «الإسلام» الجديدة وقع مهم على الفكر السياسي والاجتماعي وعلى السياسات القومية والدولية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولعل وقعًا أكبرَ سيكون له في القرن الحادي والعشرين. ويكمن تأثير هذه المعاني على السياسة والمجتمع

(1) Talal Asad, **Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity**, (Stanford: Stanford University Press, 2003), 61-62.

في تحويلها «الإسلام» إلى «ثقافة» أو «حضارة» أو «تقليد ثقافي»[1] أو «نظام»[2] و«منهج»[3]، و«برنامج»[4]، وأخلاق، وصيغةٍ للآداب العامة، واللباس المجنسن، ورزمة من المبادئ المصرِفية، ونوعٍ من الحكم، فضلًا عن الشروع في عملية نشر الـ «إسلام» ككناية، حيث يغدو الفقه وعلمُ الكلام والشريعة - ويحمِّل المصطلح الأخير معاني ودلالات واتجاهات متنوّعة، ويدل عادة على مجموعة من الآراء والتأويلات - من مكونات هذا «الإسلام» الذي يستخدم ككناية وبديل عنها[5].

وتبرزُ عملية تحويل الإسلام إلى «ثقافة» و«حضارة» كأوضحِ ما يمكن رصده من التحويلات التي طرأت عليه نظرًا لمركزية هذا المعنى لدى المستشرقين ونظرائهم من العرب والمسلمين منذ القرن التاسع عشر، فيما لا تحظى باقي عمليات إنتاج معاني الإسلام ودلالاته بالقدر نفسه من الوضوح. ومع ذلك، فإن كتابةَ تاريخِ مضاعفة معاني الإسلام تظلّ ضرورية لفهم ما أصبح الإسلام يعنيه في عالم اليوم، لا سيما في تلك الأجزاء من الكوكب حيث تزعمُ شعوبٌ وقوى سياسية واجتماعية فيها أنها ترفع لواءَ أنماط مختلفة من الإسلام، أو في تلك الأجزاء من الكوكب حيث ترى شعوبٌ وقوى سياسية واجتماعية فيها الـ «إسلام» كـ «آخر» تعارضه أو لا تعارضه. وبالفعل، فلا تمثّل المعركة الناشبة اليوم بين مختلف القوى التي تتحدث باسم الإسلام أو باسم العِداء له جزءًا من العملية الإنتاجية التي تُكسِب الإسلام معاني ودلالات جديدةٍ فحسب، بل تمثّل أيضًا جزءًا من عملية ثانية ذات

(1) G. E. von Grunebaum, **Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition**, London: Routledge and Kegan Paul, 1955).

(2) وقد ذكر د. س. مارغوليوث أن الإسلام عبارة عن «نظام» system في كتابه:
Mohammedanism, (London: Williams and Norgate, 1896), 42.

(3) يستخدم سيد قطب تعبير «منهج» في معظم أعماله، لا سيما في كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة**، (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ويستخدم التعبير نفسه محمود محمد شاكر في كتابه **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، (القاهرة: مؤسسة الرسالة، 1992).

(4) أما بالنسبة إلى استخدام تعبير «برنامج»، فانظر:
Muhammad Asad, **Islam at the Crossroads**, (Lahore: Arafat Publications, 1947), 5, 4, 152.

(5) وقد نشر الكتاب لأول مرة في عام 1934. وقد كتب ديل أيكلمان وجيمس بيسكاتوري بذكاء عن «أَنْظَمَة» systematization الإسلام و«تشييئه» وكيف أن تشييئه «يعيد ترتيب الإنتاج الرمزي لسياسة المسلمين». لكن بالنسبة إليهما الإسلام يعني «religion» ولا يحيل إلى معانٍ عدة. انظر:
Dale E. Eickelman and James Piscatori, **Muslim Politics** (Princeton: Princeton University Press, 1996), 38.

صلة بالأولى، ترنو للتحكم بإزاحة المصطلح باتجاه معانٍ ودلالات معينة، والنأي به عن معانٍ ودلالات أخرى. وهكذا يوضع الإسلامُ في حالة تعارضٍ مع نقائض معيّنة («المسيحية»، و«الغرب»، و«الليبرالية»، و«الفردية»، و«الديمقراطية»، و«الحرية»، و«المواطنة»، و«العلمانية»، و«العقلانية»، و«التسامح»، و«حقوق الإنسان»، و«حقوق المرأة»، و«الحقوق الجنسية») وفي حالةِ توافقٍ مع معانٍ أخرى تُعّرف كمرادفاتٍ له («الاضطهاد»، و«القمع»، و«الاستبداد»، و«الشمولية»، و«الإخضاع»، و«الظلم»، و«عدم التسامح»، و«اللاعقلانية»، و«القسوة»، و«كره النساء»، و«رهاب المثلية»).

ثمة اتجاهان فكريّان ودينيّان مركزيان برزا في القرن التاسع عشر بين المستشرقين الأوروبيين والمفكرين العرب والمسلمين الذين حاججوا بتوافقِ أو تعارضِ الـ «إسلام» مع الحداثة الغربية والتقدم. فقد أخذت كلمة - أو لنحدد أكثر اسم - «الإسلام» تستحضر فهمًا ودلالةً مباشرين بطرائق تفترض أنه كان دائمًا يتضمنها. ففي سياق صعود الفكر الإمبريالي الأوروبي والتمدد الجغرافي الكولونيالي وانكفاء السلطة والإمبريالية العثمانية، المقابلة له، تموضع مشروع التفكير بـ «الإسلام» بطرائق جديدة حاولت تمرير نفسها على أنها عودة للطرائق القديمة والأصلية للتفكير به. لكن مفهومَ «الإسلام» الذي حدده هؤلاء المفكرون، الأوروبيون منهم وغير الأوروبيين، أصبح أكثر شمولًا، بحيث أُدرجت فيه ظواهر كانت تُعَدُّ من خارجه. بل يمكننا القول إنّ «الإسلام» لم يكن أبدًا هذا المصطلح الشامل الذي أنتجه القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، حيث كان أكثرَ تحديدًا وتعيينًا.

بالإضافة إلى ما ذكر، نجد أن المظاهر الأكثر إثارة للاهتمام في استخدام مصطلحِ «إسلام» بعد القرن التاسع عشر لم تقتصر على تكدس الدلالات، ولا على استخدام هذه الدلالات المكدسة من قبل مفكّرين مختلفين واتجاهات سياسية وفكرية مختلفة فحسب، بل على استخدامِها من قِبَل كلِ مفكر وكلّ اتجاه بطرائق مختلفة أيضًا. فنجد المستشرقين الأوروبيين والمفكّرين العربَ العلمانيين (مسيحيين ومسلمين) والمتديّنين (والإسلاميين من بعدهم)، ودول ما بعد الاستعمار التي تُعرّف نفسها على أنها «مسلمة» أو «إسلامية» ومعارضيهم «الغربيين» و«العلمانيين» - جميعَهم يستخدمون مصطلح «الإسلام» بطرائق متنوّعة للدلالة على جملة من الأشياء. وقد شرعت المضاعفة المنتجة للدلالات التي اكتسبها الإسلام بزعزعة استقرار المعنى الذي كان يمثّله قبل وحتى بعد هذا التحول، حيث لم يعد من الواضح في معظم الأحيان أي من دلالات الإسلام في الكتابات الحديثة هي

المقصودة في نص معين، بل يبدو كأنها أصبحت كلها متداوَلةً ومتبادلةً في ذات النص، وفي نصوصٍ مختلفة، محوّلةً الإسلام لما يسميه علم المنطق بـ catachresis أو إساءة استخدام الكلمة، أي أن يستخدم الإسلام في غير مكانه، ما يعطيه دلالةً ومعنى غير صحيحين.

لكن مشروع الليبرالية الغربية هذا يَكتسب أهميته في حيز ترجمة «الإسلام».

ترجمة الإسلام

يُنظَر إلى الترجمة أحيانًا على أنها تفتح الباب على نصوصٍ من لغات أخرى، يُنتِج المترجم عبرها نسخًا حرفيةً تُعبّر عن الأصل عبر وسيط اتصالي مختلف. إلا أن هذه النظرة المتفائلة، إن لم نقل الدارجة، للترجمة على أنها مساواةٌ لغوية قد عُقّدت من قبل نظريات عديدة لمفهوم اللغة واللسانيات وحتى في المقاربات المبكرة لعلم الفيلولوجيا. وعلى الرغم من ذلك، ما تزال الترجمة، في أغلب الأحيان، تُطرحُ في عالم النشر على أنها فاتحة أبواب لغة على أخرى، ومُدخِلة لغة معيّنة في عالم الكونية، متخطيةً حدودها البنيوية، كما درستها باسكال كازانوفا ضمن نقاشها لما سمّته بـ «جمهورية الأدب العالمية»[1].

أفهم الترجمة كضرب من الإبستمولوجيا، وطريق لفهم ما يقبع خارج حدود لغة المرء، الذي، للمفارقة، لا يمكن فهمه إلا عن طريق لغة المرء ذاتها. ومع أن الترجمة هي بحد ذاتها نوع من الإبستمولوجيا، إلا أن عملية الترجمة نفسها تظلّ محاطة بشبكة من السياقات اللغوية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، أو باختصار سياقات سلطةٍ هي من تحدد وتقرر تلك العملية، وهياكلها، وموجباتها، وتأثيراتها، وجماهير قرائها. ففي عالم كولونيالي يضمّ قوىً غير متساوية، تكون اللغات غير متساوية أيضًا، بل إنها، وكما أشارَ طلال أسد، «غير متساوية»، لدرجة أن ثمة لغات «أقوى» من لغات أخرى[2]. ولا يعني هذا أن اللغة العربية متاحة أقل أو أكثر، أو أنها أكثر أو أقل شفافية من اللغة الإنكليزية أو من لغات

---

(1) Pascale Casanova, **The World Republic of Letters**, (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

(2) Talal Asad, **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 189 _ 193.

انظر أيضًا:

Talal Asad, «Ethnographic Representation, Statistics, and Modern Power», **Social Research** 61, no.1 (Spring 1994), 78.

أوروبية أو آسيوية أو إفريقية أخرى، بل إن ما يحكُم إتاحتها أو عدم إتاحتها هي أنها تكون متاحة أو غير متاحة حسب اعتبارات إبستمولوجية وسياق ديناميكيات السلطة التي تجرى عملية الترجمة في داخلها.

ومن أهم استخدامات الترجمة الجديدة بالاهتمام، خارج نطاق عالم النشر ودافع الربح، هو الاستخدام الأيديولوجي. فقد انكبّت الولايات المتحدة والمنظمات غير الحكومية التابعة لها والمؤسسات الخاصة، في أعقاب 11 أيلول/ سبتمبر، على تمويل مشاريع ترجمة مختلفة من الإنكليزية إلى العربية. ولم يكن هذا المشروع جديدًا، إذ إن اهتمام الولايات المتحدة بمشاريعِ الترجمة في البلاد ذات الأغلبية المسلمة يعود إلى فجر الحرب الباردة. ومغزى هذه المشَاريع هو أن الترجمة ستجلبُ تحوّلًا ثقافيًا في الدول العربية والمسلمة، التي يُزعم أن ثقافات تنظيم القاعدة وما شاكلَها تزدهرُ فيها.

على الرغم من ذلك، تُقرّ جهود الترجمة هذه بأن ثمة محدّدات مفاهيمية معينة للمعنى المتعارف عليه للترجمة على أنها تحويل تلقائي من لغة إلى أخرى، لا سيما ما تمثّله بعض الكلمات التي تُعتبر «عصية على الترجمة» من إشكالات تستوجب تبني لفظها الأصلي في اللغة الجديدة التي كانت ستترجم إليها. وتتضمن الأمثلة بين اللغتين الإنكليزية والفرنسية تعابير لها تاريخ ثقافي ومفاهيمي معيّن مثل joie de vivre, weekend, chic, gourmet, leader, و femme fatale وغيرها.

ويلاحظ في السنوات الأخيرة إصرار على الامتناع عن ترجمة كلمات عربية معيّنة إلى الإنكليزية واعتماد لفظها العربي. وتتضمّن القائمة كلمات علمانية مثل «انتفاضة» وأخرى ذات صبغة علمانية ودينية مثل كلمة «شيخ» التي تترجم بـ sheik، وألفاظ أخرى تعرّف على أنها «إسلامية» أبرزُها كلمة «الله» و كلمة «جهاد» وفي بعض الأحيان «حجاب» و«شريعة». وعلى الرغم من أن كلمة «الله» كانت مستخدمة من قبل المسيحيين و غير المسيحيين العرب قبل الوحي القرآني، إلا أنها تُتبنى في اللغة الإنكليزية ولغات أوروبية أخرى على أنها الاسم العلم لإله المسلمين، غير آبهة بأن اسم أبي الرسول محمد هو «عبد الله» وهو اسم أطلق عليه قبل زمن طويل من نبوّة ابنه[1]. أما كلمة «جهاد» التي تستخدم بكثرة كاسم علم من قبل المسيحيين العرب، ومن ضمنهم موارنة لبنان، بمعناها اللغوي الذي يدلُ على بذل الجهد،

(1) مؤخرًا، في تشرين الأول/ أكتوبر 2013، وفي لفتة ذات مفارقة، قامت ثاني أعلى محكمة ماليزية، متّفقة مع المستشرقين والكتّاب المعادين للإسلام الأميركيين والأوروبيين، بمنع استخدام غير المسلمين اسم «الله»، وحكمت أن اسم «الله» حِكر على المسلمين. انظر:

فنجدها تستخدم في الإنكليزية بلفظها العربي إلى جانب ترجمتها المزعومة «Holy War» أي «الحرب المقدّسة». وتثير الكلمات التي تُعزى إلى أصول «إسلامية» كثيرًا من القلق، ما جعلها دليلًا أساسيًا في التحقيقات الأميركية حول أسباب سقوط طائرة مصر للطيران رحلة رقم 990 في عام 1999، والتي سقطت على مقرُبة من الساحل الشرقي للولايات المتحدة، حيث أصبح استخدام الطيار للتعبير المتعارف عليه «توكّلت على الله» دليلًا على الاشتباه بضلوعه في الأمر. كذلك أَنفقت وسائل الإعلام والحكومات الغربية كثيرًا من الوقت لتفسير معنى كلمة «هدنة» ومغازيها «الاسلامية» عندما عرضَتها منظمة حماس قبل بضع سنوات لوقف إطلاق النار مع إسرائيل[1].

يبدو الأمر هنا كأن الترجمات المقارَنة تمثّل إشكاليةً أقل مما تمثّلها المقارنات في ما بين ما يستعصي على الترجمة من ألفاظ. فهل ثمة عشوائية جوهرية في اختيار لفظة ما عصية على الترجمة مقارَنة بأخرى قابلة للترجمة، أم أن ثمة طريقةً «يَفهم» الناس من خلالها مقاومة كلمة ما للترجمة - وإن كان الوضع كذلك فعلًا، فكيف يحصل هذا؟ ففي حالة كلمتي gourmet أو chic (ولا ينبغي أن يساء فهم الأخيرة على أنّها sheik!)، ثمة فهم عام على أنّها تشير إلى سمة «فرنسية» على نحو ما، تنقل صلتها بالفرنسية - بمعنى الثقافة الفرنسية، والأزياء، والطعام - مباشرة إلينا بمجرد سماعها، ما يجعلنا نتفهم عدم الحاجة إلى ترجمتها. لكن هذا التبرير ليس سوى نوع من الفانتازيا. ولكن وإن لم يكن الأمر كذلك، فكيف لنا أن نقارن هذه الفانتازيا بوجود جوهر ثقافي وتجذر لغوي في حالة كلمة مثل «انتفاضة» أو «جهاد»؟ دعوني أكرر مرة أخرى، إذا كان السؤال المركزي هنا هو من قبيل كيف علينا أن نفكّر بتقارنية ما يستعصي على الترجمة، فالسؤال الأهم هو كيف نفكّر بما لا يُترجَم وبما يستعصي على الترجمة؟ هل الإقرار بوجود ما يستعصي على الترجمة هو نوع من احترام الاختلاف ومحدودية السرد أم هو إصرارٌ على الأَخْرَنَة والإكزوتيكية؟ وما علاقة هذا بالكلمات التي تحمل مغازي «دينية»؟

يقترح إسماعيل راجي الفاروقي، وهو مسلم أميركي ملتزم هاجر من فلسطين

=

«UN Official Says Malaysia Should Reverse Allah Ban», Reuters, 26 November 2013, **http://www.reuters.com/article/2013/11/25/us-un-malaysia-allah-idUSBRE9AO0BJ20131125** (accessed 12 February 2014).

(1) انظر:

Katin Laub, «Hamas Hard-Liners Edge Toward Cease-Fire», Associated Press, 22 June 2003.

وتقول المقالة إنّ «النجاح في الوصول إلى السلام ربما سيعتمد على مفهوم قانوني يعود تاريخه إلى عصر بزوغ الإسلام: فـ(الهدنة) هي وقف إطلاق النار لفترة محدّدة تقوم عادة ما بين المسلمين وغير المسلمين».

إلى الولايات المتحدة أن كثيرًا من تلك الكلمات في حقيقة الأمر لا يمكن ترجمتُها. ويذكر لنا الفاروقي الكلمة العربية القرآنية «صلاة»، التي تشير إلى مجموعة من الطقوس التي يقوم بها المسلمون الملتزمون خمس مرات في اليوم وكيف أنها تتضمن «قراءات وركوع وسجود ووقوف وجلوس باتجاه الكعبة، والتي لا يصحّ تأديتُها إلا بعد الوضوء وعقد النية على أدائها»، وكيف أنها تترجم إلى الإنكليزية بـ prayer، على الرغم من أن الأشكال المختلفة لـ «الصلوات» عند المسيحيين هي أقرب إلى ما يطلق المسلمون عليه لفظة «دعاء» (أو «ابتهال») منها إلى الصلاة[1]. كذلك يزودنا الفاروقي بأمثلة أخرى مثل كلمة «الزكاة» والتي تساء ترجمتُها إلى charity أو almsgiving. ويخلص الفاروقي إلى الآتي: بما أنه لا يوجد مرادف لهذه الكلمة في الإنكليزية «فيجدر ألا تترجم أبدًا، بل يجب أن تفهم كما هي في أصلها العربي»[2]. بالنسبة إلى الفاروقي، الذي يتركز اهتمامُه على المسلمين الذين يتحدثون الإنكليزية كلغة أم، إذ يسعى إلى جعلهم قادرين على فهم دينهم وفق نهج صحيح ودقيق، وأن يتعلموا الكم الكبير من معاني الكلمات القرآنية في العربية، فإن استخدام مصطلحات إنكليزية للتعبير عن تلك الكلمات عبر الترجمة هو أمر «يختزل، ويقوّض عادة، تلك المعاني»[3]. أما في السياق الأكاديمي، فقد حاجج وائل حلاق بدوره بأن إساءةَ ترجمة كلمة «شريعة» باعتبارها law أو قانون قد أضر بطرائق فهم المستشرقين للشريعة وجعلهم يصدرون الأحكام بصددها[4]. لكن هذه الانشغالات ليست بجديدة، فالمستشرقون ذاتهم كانوا قد انشغلوا بأنواع من الترجمات الإثنوغرافية التي أقرّوا بصعوبتها، حيث انبروا مختالين لاختراعِ أصول غير موجودة لها ولعل أسوأ تلك الاختراعات هي خزعبلات المستشرق برنارد لِويس في «الحفريات» التي قام بها للـ«بحث» في أصول كلمة «ثورة» التي أرجعها إلى عملية نهوض الجمل[5].

---

(1) حول ترجمة المصطلحات الدينية من العربية إلى الإنكليزية ، انظر:
Isma'il Raji al Faruqi, **Toward Islamic English** (Hernden, VA: International Institute of Islamic Thought, 1986), 11.

وحول السجال بين المسلمين، الذين يتحدثون باللغة الإنكليزية كلغتهم الأم، عن الإسلام واللغة الإنكليزية، انظر:
Mucahit Bilici, **Finding Mecca in America: How Islam is Becoming an American Religion** (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 64 _ 89.

(2) **al Faruqi**, 12.

(3) المصدر السابق.

(4) Wael B. Hallaq, **Shari'a: Theory, Practice, Transformations**, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1 _ 6.

(5) انظر ردّ إدوارد سعيد عليه بهذا الخصوص في:
«Orientalism: An Exchange», **New York Review of Books**, 12 August 1982.

لقد وصف إدوارد سعيد في كتابه تغطية الإسلام الصادر عام 1981 هذا الوضع على النحو الآتي: «يبدو أنّ لمصطلح «إسلام» كما هو مستخدم اليوم، مغزى واحدًا بسيطًا، وإن كان جزء منه يمثل ضربًا من ضروب الخيال، فيما يمكن اعتبار جزء منه نعتًا أيديولوجيًا، وجزء آخر يمثل أقلّ تعيين ممكن لدين اسمه (الإسلام). وليس ثمة توافقٌ مباشرٌ بأي شكل مهم من الأشكال فيما بين (الإسلام) المستخدم عادة بين العامة في الغرب وبين الحياة المتنوعة جدًا التي تتواصل داخل عالم الإسلام، والتي تتضمن أكثر من 800 مليون نسمة، وملايين الأميال المربعة من الجغرافيا، لا سيما في آسيا وإفريقيا، وعشرات المجتمعات والدول والتواريخ والجغرافيات والثقافات»[1]. ما الأمرُ إذًا مع الإسلام، وما الذي يوضع على المحك في عملية ترجمته وترجمة المفردات الفرعية (التي تعزى إليه) إلى اللغة الإنكليزية ولغات أوروبية أخرى؟

يحاجج بعض الدارسين بأن الإسلام في العصر الحديث، مثله مثل الشرق، هو ضدٌ آخر للغرب، بينما يحاجج آخرون بأن العلمانية الغربية هي ضدُه الأوضح. فيما يذكر آخرون الديمقراطية، والحضارة، والحرية، إلخ، على أنها من أضداد الإسلام. وقد ذهبت صحافيةٌ مخضرمة في صحيفة واشنطن بوست، في سياق وصفها لنتيجة عملية إصلاح المناهج في مدرسة قطرية، إلى مدى أبعد؛ حيث عدّت اللغة الإنكليزية بذاتها نقيضًا للـ «إسلام» واصفةً نتيجة عملية إصلاح المناهج بأنها ـ «قليلٌ من الإسلام، ومزيدٌ من الإنكليزية»[2]. يبدو إذًا أنه كما تضاعفت معاني الإسلام تضاعفت أيضًا نقائضه. والسؤال المطروح هنا إذًا هو: هل عملية إنتاج المعاني الجديدة الكثيرة للإسلام هي جزءٌ من نفس العملية الترجمية لإنتاجِ نقائضه الجديدة الكثيرة، والتي تتضمن العالم المسيحي بأكملِه، إن لم نقل المسيحية بذاتها، إلى نقائض جمة أخرى؟ وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاستخدام الغربي والاستشراقي للمسيحية وللعالم المسيحي بحد ذاتهما على أنهما ظاهرتان مفردتان هو استخدام مرتكز على فرضٍ وحدة مجتمعية بأثر رجعي على ما كان تاريخيًا شعوبًا وعقائد وكنائس منقسمة ومتفرقة.

(1) Edward W. Said, **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the World**, rev. ed. (New York: Vintage Books, 1997), 1.

(2) Susan Glasser, «Qatar Reshapes its Schools, Putting English over Islam», **Washington Post**, 2 February 2003.

يتفق عدد من الأكاديميين المختصين في الدين على أن تطور المغازي المتعدّدة للإسلام بعد بدء الاستعمار هو أمر مشروط بالأخير. وفي هذا السياق يقدم لينارد بايندر شرحًا لجهود الليبرالية الإمبريالية الغربية في تحويل الإسلام إلى شكل يمكنها التسامحُ معه، مؤكدًا أن «الغرب يحاول منذ زمن الاجتياح النابوليوني، ومنذ زمن الإنكشاريين، ومنذ زمن انتفاضة سيبوي [في الهند]، على الأقل، أن يوضح للإسلام كم هو ثمن التقدم الذي على الأخير أن يدفعه بعِملة التقاليد المطلوب التنازل عنها. وعلى الرغم من العددِ المتزايد من المسلمين الذين استجابوا لتلك الدعوة منذ ذلك الحين، إلا أن عددًا كبيرًا منهم لا يزال صامدًا على حجته التي تقول إنه بالإمكان إحراز التقدم، دون دفع هذا الثمن الثقافي الباهظ»[1]. وفي سياق رده على بايندر، يقول طلال أسد:

«ليس من التفصيل الهامشي أن كل قول من (الأقوال) التي يستشهد بها [بايندر] ـ أي عندما تمت مهاجمةُ السلطة التقليدية بنجاح باسم العقلانية والتقدم ـ شَكَّلَ في الوقت نفسه عملًا عنيفًا. ففي كل مرة ، تضاعفت السلطة الغربية السياسية والاقتصادية والأيديولوجية على الشعوب غير الأوروبية. وما انفكت تلك السلطة، التي انفلتت من عقالها في عصر التنوير الأوروبي، تعيد هيكلة حياة غير الأوروبيين عبر فاعلية وتعاون غير الأوروبيين أنفسهم. وإذا كانت «الأصولية الاسلامية» تمثل ردًّا على هذه السلطة، فإنه من المؤكد أن التيارات الفكرية التي تسمى بـ «الإسلام الحداثوي» (المهتمة بأقلمة الثيولوجيا مع نماذج من المسيحية الحداثوية) و«العلمانية الاسلامية» (والمنشغلة أقل بالثيولوجيا وأكثر بفصل الدين عن السياسة في الحياة الوطنية) كلُها قد مثّلت ردودًا أكثر شمولية عليها. كما هو الحال مع الحركات التقدمية في الأدب والفن، والسياسة والقانون، التي نشأت في المجتمعات المسلمة»[2].

الإسلام في الليبرالية

يسعى هذا الكتاب لفهم كيف أصبح الإسلام، في ظلّ هذه التشابكات العميقة، مركزيًا بالنسبة إلى الليبرالية كهُوية وكأيديولوجيا، بل كيف أصبحت الليبرالية، التي تَعُدّ نفسها نقيضًا للإسلام، المكوِّن الأهم للخطاب الذي تم استنباط أوروبا كهوية حديثة عبره. سيقوم هذا الكتاب بتحليل كيف أنه من خلال عملية التماهي هذه، اشتُرِط بروز أوروبا بإسقاطات

(1) Leonard Binder, **Islamic Liberalism** (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 293.

(2) Asad, **Genealogies of Religion**, 228 _ 29.

عنه، وإنكارات، وإزاحات، وعمليات طرد، بهدف إنتاج ذات متماسكة ومطهّرة من الآخرين الذين كانت هذه الذات قد اسْتَعْدَتهم في عملية تكوين ذاتها أصلًا. وقد أصبح مقبولًا الآن بشكل عام في الدراسات الأكاديمية أن الشرق والشرقيين، والساميّةَ والساميّين، لا سيما الإسلام والمسلمين، يُكَوِّنون الآخرَ الرئيس الذي كان داخل أوروبا قبل أن تضطر الأخيرة لطردهم خارج تكوينها الجديد. لكن، مع ذلك، يستمر بعض الأكاديميين بمقاومة الصلات التي تربط ما بين الليبرالية ومشتقاتها وآخري أوروبا الداخليين والخارجيين. وحيث يعرض دومينيكو لوسوردو في كتابه المهم عن الليبرالية الصلات التي تربط الليبرالية كأيديويوجيا وكنظام سياسي بنظام العبودية والاستعمار والاضطهاد الطبقي في داخل أوروبا وخارجها، تقدم دراسة تشارلز تايلر الضخمة عن العلمانية أن الأخيرة كانت نتاج تطور داخلي محصور بأوروبا وسكانها المسيحيين[1]. وفي هذا السياق تصر وندي براون على أن:

ما يغيب عن دراسة تايلر هو كل ما هو خارج عن العالم المسيحي اللاتيني، إن كانوا يهودًا أم مسلمين يعيشون داخل أوروبا أو السكان الأصليين الذين خضعوا للاستعمار أو غرباء آخرين، بالإضافة إلى الأصوات المناهضة من داخل ذلك المجتمع، والارتدادات والاضطرابات التي شابت ما يسميه بـ «قصتـ» ـه. وهذه العناصر الغائبة تجعل من قصته سردية أوروبية ضيقة الأفق وأحادية وكولونيالية أكثر مما ينبغي. وغيابها أيضًا يجعل انبثاق العلمانية الأورو - أطلسية نتاج توترات داخل العالم المسيحي بدل أن تكون جزئيًا سمة من تعامل العالم المسيحي مع آخرين، لا سيما مع خارجها المُكَوِّن لها. ولهذا التغييب سياسة تنتج عنه، هي أكثر من مشكلة تأريخية أو مشكلة أن تكون دراسته دراسة غير شاملة؛ فاليوم العلمانية الغربية تُعرّف من دون هوادة عبر نقيضها المتخيّل وهو الحكم الإسلامي الديني، وهو ما يجعل القول بأن العلمانية تطورت حصريًا من خلال التاريخ الأوروبي المسيحي الغربي بمثابة التجنّب الحرفي لعملية إنتاجِنا كعلمانيين من خلال وضد نقيضنا المتخيل. وهو ما يعنيه أن نصبح مسجونين في عجرفة توماس فريدمان عن حداثتـ «نا» العلمانية واحتياجهـ «ـم» لها[2].

---

(1) Domenico Losurdo, **Liberalism: A Counter-History**, translated by Gregory Elliott (London: Verso, 2011), and Charles Taylor, **A Secular Age** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

(2) Wendy Brown, «Idealism, materialism, secularism», 22 October 2007, **blog post, http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/22/idealism-materialism-secularism** (accessed 12 February 2014).

انظر أيضًا هذا النقد المشابه لتايلر:

=

ما أسعى إلى فهمه في كتابي هذا هو التواريخ السياسية والفكرية التي ظهر فيها الإسلام كتصنيف من صنع الليبرالية الغربية. بل وكيف أسقطت مخاوفُ الأوروبيين مما يُكَوِّن أوروبا هذه وتُكوِّنه في فترات مختلفة من تاريخها - أي الاستبداد، وعدم التسامح، وكراهية النساء، ورهاب المثلية - على الإسلام، وكيف أنه لولا هذه العملية الإسقاطية، لما كان بإمكان أوروبا أن تظهر على أنها ديمقراطية، ومتسامحة، ومُحِبة للنساء والمثليين، أي باختصار على أنها «خاليةٌ من الإسلام». لا يسعى مشروعي لاستكشاف كل ما يتعلق بتكوين الليبرالية، بل تحديدًا الدور الذي يلعبه الإسلام في تكوينها كأيديولوجيا والسياسات التي اتبعتها وتتبعها الأنظمة السياسية الليبرالية في أوروبا والولايات المتحدة تجاه هذا الإسلام. ولا أنوي أن أدرس كيف يُكوِّن «الإسلام» نفسه، بغض النظر عما يَكونُه هذا «الإسلام»، بل ما أدرسه هو كيف تقوم الليبرالية بتكوين الإسلام في تكوينها لنفسها.

فعندما تُنْتَجُ أوروبا على أنها هذا الفضاءُ الفردوسي، فإنه يتوجبُ حينَها على الأوروبيين المسيحيين والليبراليين ألا يبشّروا بـ «ثقافتهم» وأسلوب حياتهم فحسب، بل أن ينخرطوا أيضًا في عملية إنقاذِ وتخليصٍ غير الأوروبيين من ثقافاتهم وأساليب حيواتهم اللاأوروبية والمناهضة للأوروبية. ما يقوم به كتاب **الإسلام في الليبرالية** هو توثيق هذا الحماس الليبرالي والمسيحي بالتبشير بالديمقراطية، وحقوق النساء، والحقوق الجنسية، والتسامح، والمساواة، وحتى العلاجات النفسية كذلك، لا سيما التحليل النفسي، لشفاء المسلمين والإسلام من طرقهم اللاأوروبية واللامسيحية واللاليبرالية.

سيناقش الفصل الأول من الكتاب عملية إنتاج أوروبا على أنها ديمقراطية وإنتاج الإسلام على أنه استبدادي، بينما سيركز الفصل الثاني على عملية إنتاج النساء الأوروبيات على أنهن «أوفر نساء العالم حظًا» والنساء المسلمات على أنهن «أكثر نساء العالم اضطهادًا». ويناقش الفصل الثالث كيف يقوم أكاديميون ونشطاء يعملون في الولايات المتحدة وأوروبا وبعض زملائهم في البلدان ذات الأغلبية المسلمة بربط الإسلام والليبرالية والجنسانية بطريقة معينة تنتج الغرب على أنه فردوس من المساواة والتسامح مع المثليين وتنتِج «العالم المسلم» كجهنم حقيقية يجب إنقاذ المثليين المسلمين منها من خلال تحويل البلدان ذات الأغلبية المسلمة ومواطنيها إلى نُسَخٍ من غرب فانتازي. يركّز الفصل الرابع على المقاربات

= Luca Mavelli, **Europe's Encounter with Islam: The Secular and the Postsecular** (London: Routledge, 2012), 68 _ 74.

التحليلنفسية للإسلام و/ في الليبرالية، وكيف يستدعي المفكّرون التحليلنفسيون الذين يعملون في أوروبا (وكثير منهم مهاجرون مسلمون إلى أوروبا) سلطة الليبرالية بدلًا من التحليلات التحليلنفسية في أثناء تشخيصهم لأمراض الإسلام المزعومة. ويقوم الفصل الخامس والأخير بموضعة الإسلام داخل الدراسات الساميّة والفكرة الليبرالية (التصالحية) التي تساوي ما بين الإسلام واليهودية والمسيحية كديانات «إبراهيمية»، ومساواة الإسلام بالأصولية اليهودية والمسيحية على أنه شكل آخر من المسيحائية messianism ـ مساواة سنكشف أنها جزء من حيلة ليبرالية لشمل الإسلام وضمّه والتي تقوم بذلك متجاهلة، شأنها شأن الاستراتيجيات الليبرالية الأخرى، مسألة السلطة الإمبريالية.

الفصل الأول

هجمة الديمقراطية ودفاع «الإسلام»

يجمع هذا الفصل طيفًا من الكتابات التي تتناول قضية الديمقراطية والإسلام في محاولة منه لفهم الجينيالوجيا الفكرية العميقة للمزاعم الليبرالية القائلة إن الإسلام في صلبه الثقافي ليس ديمقراطيًا أو أنه معادٍ للديمقراطية، وإن الإنجاز الثقافي الأهم للمسيحية (في شكلها البروتستانتي) والغرب هو التزامهما بالحكم الديمقراطي. سأبحثُ في السياق الليبرالي الذي ظهرت فيه هذه المزاعم وفي التأثير الثقافوي الذي ألقته على السياسة وفي الجهود المتواصلة للولايات المتحدة، ومن قبلها بريطانيا (وفرنسا)، لتقديم ثيولوجيا إسلامية جديدة، إن لم يكن إسلامًا جديدًا بالكامل، متماشية مع النظام الاستعماري والإمبريالي الذي أرادوا فرضه على الدول ذات الأغلبية المسلمة تحت شعار «نشر الديمقراطية والحرية». فعلى النقيض من المسيحية (البروتستانتية) والرأسمالية أو الحداثة، التي يقدِّمُها المفكرون الليبراليون على أنها مُيسِّرة ومسِّهلة للديمقراطية، فقد قيل إن الإسلام إما مُحصّنٌ كليًا أو إنه «يفتقر للقدرة للدفاع عن نفسه» ضدّ هذه المنظومة السياسية «الغربية». وكان جورج و. بوش، رئيس الولايات المتحدة السابق، واضحًا بخصوص الأصول المسيحية للحرية عندما أعلن في عام 2004 أن «الحرية هي هبة الله إلى كُلِّ رجلٍ وامرأة في هذا العالم. وبصفتنا القوّة العظمى في هذا العالم فإنه من واجبنا المساعدة في نشر الحرية»[1]. من الواضح إذًا أنّ من يقوم بتنظيم المقدرات الهجومية للديمقراطية هي السلطة الإلهية والسلطة العلمانية معًا. وفي الواقع، كما سيتبدّى في هذا الفصل، فإن الديمقراطية أصبحت بمعنىً ما اسمًا جديدًا للمسيحية وجُعِلَ منها مهمة لتبشير عبدة الأوثان بطرقٍ لا تقلّ فتكًا عن سابقتها بشيء.

كان ظهور «المسألة الشرقية» في أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر جزءًا من عملية

(1) President George W. Bush, Press Conference, 13 April 2004.

بدأت منذ عصر النهضة لإنتاج «أوروبا» باعتبارِها فكرة سامية مؤلّفة من مجموعة من قيم «تنويرية» متمايزة عن مرحلة تاريخية سابقة ستسميها أوروبا الوليدة «العصور المظلمة»، وباعتبارها موحّدة جغرافيًا ومنفصلة ومختلفة عن الأراضي والقارّات «المظلمة» الواقعة خارجها. وفي الحقيقة، وكما يقول روبرتو داينوتو بصيغة حادة البلاغة، فإن «نظرية [وجود] أوروبا هي، من مستهلها، نظرية استشراقية»، أي أنها نظرية تميِّز أوروبا عن الشرق، وعن الإسلام، وتجعلها نقيضة لهما[1]. وسيغدو رسم الحدود الجغرافية هذا أساسيًا للمشروع الأوروبي الذي سيُعرَف في القرن التاسع عشر بـ «الحضارة» و«الثقافة».

وما كان حتى لأولئك الذين قالوا إن أصول أوروبا تعود لعصر شارلمان أن يتجاهلوا دور الإسلام. وفي هذا الإطار فقد أعلن هنري بيرين أن «فتح الإسلام لإسبانيا وإفريقيا جعل ملك الفرنجة سيّد الغرب المسيحي... وعليه فإنّه من الصواب أن يقال إنّه لولا محمد ما كان لشارلمان أنّ يكون في الحسبان»[2]. وينطبق هذا أيضًا على أولئك الذين أرجعوا أصل أوروبا إلى الجهود التوحيدية للمسيحية، التي تطوّرت عبر الحروب الصليبية، والتي فشلت في آخر المطاف في طرد المسلمين من «الأرض المقدّسة»[3]. وينطبق هذا أيضًا على أولئك الذين رأوا في عام 1492، عام غزو الأميركيتين، المتزامن مع «إعادة فتح» بقية الأراضي الإسبانية التي بقيت في أيدي المسلمين، اللحظة التدشينية لاختراع أوروبا[4]. وبغض النظر عن أي نقطة يتم اختيارها لتكون اللحظة الأولى لبداية قصة أوروبا، فإنه يبدو أن للإسلام دورًا تأسيسيًا مع كلِّ منعطف. والواقع أن مسألة الأصول الأوروبية تغدو أكثر تعقيدًا عندما نأخذ في الحسبان أنه حتى نهاية القرن الثامن عشر كان الفهم قائمًا على أن كثيرًا من الأدب

(1) Roberto M. Dainotto, **Europe (In Theory)** (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 18 _ 19.

(2) Henri Pirenne, **Mohammed and Charlemagne**, trans. Bernard Miall (New York: Barnes and Noble Books, 1992), 234. For the French original, see **Mahomet et Charlemagne**, 3rd ed. (Paris: Librairie Félix Alcan, 1937), 210.

(3) انظر:
Robert Bartlett, **The Making of Europe: Conquest, Colonization, Cultural Change, 950 _ 1350** (London: Allen Lane, Penguin, 1993).

(4) انظر:
Roger Ballard, «Islam and the Construction of Europe», in **Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe**, ed. Wasif Shadid and Sjoerd von Koningsveld (Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1996), 15 _ 51.

«الأوروبي»، الذي دشّنه الشعر «البروفنصالي» Provençal Poetry، قد انبنى على شعر مأخوذ من نوعٍ من الشعر العربي في الأندلس (بحيث إن كلمة «الطروبادور» – وهو الاسم الذي أطلق علَى شعراء الشعر البروفنصالي – نفسها نبعت من كلمة عربية هي «الطرب» التي تعني الغناء)، وأن ما كان يشار إليه باعتباره «النظرية العروبية»، كان زعما أساسيًا، وإن كان مثار جدل، أتى به خوان أندريس Juan Andrés في كتابه حول تاريخ الأدب الأوروبي المكَّون من ثمانية مجلّدات والمعنون **Dell'origine, progressi, e stato attuale d'ogni litteratura** الذي صدر بين عامي 1782 و1822. وكان لهذا الاكتشاف أن يسبّب كثيرًا من القلق إلى درجة أنه:

في القرن التاسع عشر، لم يخطر في بال أحد أو كان من الصعب بالنسبة إلى معظم الأوروبيين تخيل، فضلًا عن اكتشاف أو الدفاع عن، فكرة تبعية «الأوروبي» لـ «العربي» ثقافيًا. أو أن يتصور المرء أن الزهرة الأدبية الأولى لفرنسا، وهي زهرة توطّدَت وتكرّسَت طويلًا على أنها الأولى في أوروبا، لم تكن ليست الأولى فحسب، وإنما كانت أيضًا بمعنى ما مشتقة من ثقافة الناس الذين هم الآن مُستعمَرون سياسيًّا و«بدائيون» ثقافيًا وماديًا مقارنة بأوروبا، أوَ ليس هذا بالأمر الجلل[(1)].

ولم يدَّعِ أندريس فقط بأن الأدب العربي كان مؤسِّسًا لما سيصبح الأدب «الأوروبي» بل أصرّ كذلك على أن:

الورق، والأرقام، والبارود والبوصلة وصلتنا من العرب. وربما كان البندول وقانون الجاذبية واكتشافات حديثة أخرى معروفة لديهم قبل أن يعيها فلاسفتنا. ولا تعتقد الجامعات والمراصد الفلكية والأكاديميات والمؤسسات الأدبية بأن لها أصولًا عربية، وربما لن يكونوا ممتنين لي لتذكيرهم بهذا الحدث القديم[(2)].

لم تسُد آراء أندريس في «أوروبا» عصر التنوير. فاختلاق الأصول الإغريقية لأوروبا

---

(1) María Rosa Menocal, «Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental,» **Hispanic Review** 53, no. 1 (Winter 1985): 68. See also María Rosa Menocal, **The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987).

(2) مقتبس في: Dainotto, **Europe (In Theory)**, 127.
حول مركزية «العلوم الإسلامية» لعصر النهضة الأوروبي، انظر:
George Saliba, **Islamic Science and the Making of the European Renaissance** (Cambridge, MA: MIT Press, 2011).

وقمع أصولها العربية الإسلامية سيظل مستمرًّا حتى اليوم حيث كان هذا القمع ولا يزال مهمًّا لاختراع هويتها المنعتقة من الإسلام[1].

وهكذا فإن «المسألة الشرقية»، التي قاست أوروبا الوليدة هويتها مقارنة بها، كانت دومًا هي «المسألة الغربية»، أي مسألة تكوين الغرب على أساس أنه «غرب» ونبذ الشرق، الذي كانت تخشى أنه نقطة أساس هذا الغرب، باعتباره نقيضًا له. وهذا كله تعلّمناه من كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد[2]، فكون «المسألة الشرقية» صارت أيضًا «مسألة الإسلام»، وبالتالي، «مسألة المسيحية» (البروتستانتية)، سيغدو جزءًا أصيلًا من المشروع الليبرالي، الذي ظهر منذ عصر الأنوار، جاعلًا من الغرب مكانًا ذا خصائص أساسية يفتقر إليها نقيضه الشرقي والإسلامي.

وكما نظر الاستشراق إلى الغرب الناشئ على أنه وحدة ثقافية، فقد نظر أيضًا إلى الدول «الإسلامية» على أنها تتشارك في الثقافة ذاتها. وقد شرح المستشرق السير هارولد غيب، الذي درّس في جامعة أكسفورد، ولاحقًا في جامعة هارفارد، في الستينيّات، كيف أن المعلومات عن جميع مظاهر العالم الإسلامي انتظمت حول تصوّر أنه شكّل وحدة ثقافية وأن له «نواة ثقافية»[3]. أهدف في هذا الفصل إلى إظهار كيف أن مسألة مفهوم الثقافة من حيث إنها مرتبطة بجغرافيا ودين ما أصبحت مرتبطةً بالتدابير السياسية للحكم، وكيف بدا أن الثقافات الشرقية أنتجت «الاستبداد الشرقي» بينما أنتجت ثقافة الغرب الموحّدة «الديمقراطية الغربية» في سياق أصبح فيه الدين (خصوصًا الإسلام والمسيحية) جزءًا من الثقافة وغالبًا مرادفًا لها، وجُعل منه ذلك الذي يُعطي لـ «الشرق» و«الغرب» جوهريهما.

من الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن مفهومي الديمقراطية democracy والاستبداد despotism، برغم أصولهما الإغريقية، إلا أنهما أعيدَ اختراعهما وظهرا في أوروبا القرن الثامن عشر على أساس أنهما متناقضان مفاهيميًا وعمليًا. فبينما اعترفَ مفكرو عصر التنوير بالأصول الأرسطية لمصطلح «مستبد» despot، فإن الكلمة، التي لم تكن متداولة

(1) فيما يخص الطمس المتعمد، ولا سيما أدوار مدام دي ستائيلو سيسموند دو سيسموندي وفيلهلم فون شليغل في هذا الطمس، انظر:

Dainotto, **Europe (In Theory)**, 50 _ 143, 65 _ 157.

(2) Edward W. Said, **Orientalism** (New York: Pantheon Books, 1978).

(3) H. A. R. Gibb, **Area Studies Reconsidered** (London: School of African and Oriental Studies, 1963), 15.

في حينه (تُرجمت أصلًا من الإغريقية على أنها «طاغية» tyrant)، لن تظهر حتى القرن السابع عشر وسوف تنتظر قرنًا آخر لتدخل مجال التداول العام [1]. والحقيقة أن مصطلح «الاستبداد» ظهر تاريخيًا قبل مصطلح «الديمقراطية»، ودُشِّنَ ظهوره في القاموس الفرنسي في عام 1720، بينما كان معناه المفاهيمي يتشكّل وينضج مع تقدّم القرن. وسيجعل كتاب **روح الشرائع** لمونتسكيو (الصادر في عام 1748)[2] من المصطلح حلقة ثابتة في القاموس السياسي الأوروبي، كما سيكون كذلك شأن تعديله بإضافة صفة «الشرقي»، وهو ما جعل من «الاستبداد الشرقي»، الذي عُرِّفت به الدولة العثمانية في هذه الأدبيات، مختلفًا تمامًا عن أشكال الاستبداد الأخرى، بما في ذلك أشكاله الأوروبية «المتنوّرة»[3]. إن هذا الحث والتحريض الأوروبيين على الخطاب منذ القرن الثامن عشر هو ما عرّفه ميشيل فوكو بأنه «رهاب غامض بشأن الاستبداد»[4]، وهو ما يسعى هذا الفصل لشرحه.

أما في ما يتعلّقُ بـ «الديمقراطية»، فبينما كان يتم ذكر أصولها الإغريقية مع ربطِها غالبًا بقيّم سياسية سلبية، فإن المعنى الحديث للديمقراطية واستخداماته العامة في الإنكليزية لن يظهر قبل عصر الثورتين الأميركية والفرنسية مرتبطًا بشكلٍ خاصٍ بفهم أميركا وتصويرها لذاتها[5]. وكون الاستبداد سيُربط بالإسلام وبالعثمانيين (لأن الدولة العثمانية كانت الدولة

---

(1) انظر:
R. Kroebner, «Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term», **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 14** (1951): 275 _ 302.

و:
Lucette Valensi, **The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte** (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 92 _ 94.

(2) في ما يتعلّقُ بمفهوم مونتسكيو للاستبداد، انظر:
Alain Grosrichard, **The Sultan's Court: European Fantasies of the East**, translated by Liz Heron (London: Verso, 1998).

(3) Valensi, **The Birth of the Despot**, 2 _ 4.
وقد كان الربط الذي قام به فولتير واضحًا في وصفه الحكام المسلمين بـ «المستبدّين» في
L'A, B, C: Dialogues curieux traduits de l'Anglais de Monsieur Huet, in **Oeuvres** (Paris: Garnier, 1879), 27:323n, cited by R. Kroebner, «Despot and Despotism», 275.

(4) Michel Foucault, **The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978 _ 1979**, ed. Michael Senellart (New York: Picador, 2010), 76.

(5) Raymond Williams, **Culture and Society, 1780 _ 1950** (New York: Columbia University Press, 1983), xiv. See also Raymond Williams, **Keywords: Vocabulary of Culture and Society**, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1983), 95.

الأقرب إلى أوروبا التي كان يمكن تعريفها على أنها «مسلمة») منذ مولده أو انبعاثه، فيما سترتبط الديمقراطية بأصل إغريقي مُأوْرَب حمله إلى الحداثة الثوارُ الأوروبيون في أوطانهم وفي مستعمرات أميركا الشمالية، لهو أمرٌ، كما سنرى، أكثر من أن تكون علاقته بالتصويرات المعاصرة مجرد صدفة.

إن التاريخ الذي سأعرضه هو تاريخ تواصل وانقطاع، وانفصام وإزاحة، من الاستعمار البريطاني غالبًا، وأحيانًا الفرنسي - مع أن الاستشراق هو تقريبًا عابر لأوروبا - مرورًا بالحرب الباردة وحتى إمبريالية «النظام العالمي الجديد» الأميركية. إن التحوّلات غير المريحة للمفاهيم الأوروأميركية والأميركية لـ «العالم الإسلامي»، لا سيما إذا نُظِر إليها من منظور طويل الأمد لـ «الغرب» المخترع، لتعكس في الغالب، كما أظهر إدوارد سعيد، محاولات الغرب، الذي كان بصدد تشكيل نفسه، لفهم ذاته في علاقته بالآخرين[1]. إنه أيضًا تاريخ إنتاج إسلام استبدادي ومعادٍ للديمقراطية يوطّد ذاته باعتباره آخر للغرب الذي يريد تصوّر مساره، إن لم يكن أصوله، على أنّها الديمقراطية. ولإنجاز ذلك، سأتناول مواد غير متجانسة كالتاريخ الفكري وتغيرات جغرافيته المؤسساتية، وتواريخ التحقيب العالمية المتداخلة وغير المتساوية (الاستعمار، الحرب الباردة، العولمة) وتاريخ مفهوم الثقافة واستخداماته السياسية والاستعمارية. تتقاسم هذه المادة المتنوّعة الأنطولوجيا والابستمولوجيا نفسها تمامًا كما المعلومات الإمبريقية نفسها عن «الغرب» و«الإسلام». سأقومُ برسم خطوط العلاقة بين الجنيالوجيا المعرفية وبين السياسة (لا سيّما أن كثيرًا من الأكاديميين والدارسين عملوا مع السلطة السياسية البريطانية والفرنسية والألمانية والأميركية كمستشارين وإداريين لعقود من الزمن) في إنتاج علاقة يُصرُّ كثيرٌ من الليبراليين الغربيين على أنها تربط كلًا من الإسلام والديمقراطية كما تربطُ ما بين الديمقراطية والمسيحية. يحاجج هذا الفصل بشكل أساسي بأن افتراض الهوية الديمقراطية لـ «الغرب» والهوية الاستبدادية لما هو آخر بالنسبة إلى الغرب، ممثلًا بشخص «الإسلام»، هو في الوقت نفسه عملية تشكيل وتكوين للذات وعملية إسقاط، إضافة لكونه استراتيجية إمبريالية تستخدم الدمج الثقافي والأخْرَنة كتكتيكات للسيطرة الاقتصادية والسياسية. وفي هذا الإطار لن أشغل نفسي بالإنتاج الفكري الغني في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة منذ القرن الثامن عشر، وهو إنتاج لم يكن دومًا على علاقة مباشرة مع التاريخ الإمبريالي الليبرالي الأوروبي والأورو -

(1) انظر: Said, **Orientalism**.
وحول تشكيل أوروبا لذاتها وعلى أن الإسلام آخرها، انظر أيضًا:
Barbara Fuchs, **Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities** (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

أميركي (وهو أمر سأدرسه في كتاب لاحق)، ولكنني سأركِّزُ عوضًا عن ذلك على الليبرالية الأوروبية والأورو-أميركية والسياسات الأوروبية والأميركية وظهور أنماط خاصة من الآثار اللاهوتية والفكرية والتحولات السياسية في «العالم الإسلامي» التي نجمت عنها.

هذا الخطاب إذًا هو خطاب عن الغرب بوصفه تصنيفًا حديثًا، وعن استبداده ولاديمقراطيته واختلاقه لـ «الاستبداد العثماني» واللاديمقراطية «الإسلامية» التي لم تكن موجودة قبل اختراعها من قبل أوروبا، اختراع لم يكن في حدِّ ذاته سوى حيلة لإنتاج «الديمقراطية الأوروبية». إن الخطاب عن الديمقراطية، كما سنرى، هو غالبًا خطاب ديني مسيحي قدّم الديمقراطية على أنها أعلى مراحل المسيحية (البروتستانتية). إن هذا الخطاب باختصار لا يقل عما وصفه فوكو بأنه توأمة مجموعة من الممارسات (الذي هو في حالتنا سيكون الحكم المحلي والإمبريالي) ونظام حقيقة (الذي هو في هذه الحالة الاستشراق) استُمِدا من لدن جهاز من المعرفة - السلطة (باختصار الليبرالية) «الذي يشيرُ بوضوح إلى ما ليس موجودًا في الواقع ويودِعُه بشكلٍ شرعي في خانة التقسيم ما بين الحقيقة والصواب من جهة والخطأ من جهة أخرى»، أي حقيقة «أوروبا الديمقراطية» و«اللاديمقراطية الإسلامية»[1].

أركز في النصف الأول من الفصل بصورة أساسية على التاريخ الفكري لعمليات الربط ما بين الليبرالية وأوروبا المسيحية والإسلام والديمقراطية، فيما ينصرف تركيزي في النصف الآخر على تاريخ السياسات الكولونيالية والنيوكولونيالية التي نجمت عن هذا الربط الليبرالي لأوضح مواقع التقاطع بين التاريخ الفكري لليبرالية والتاريخ الدبلوماسي للولايات المتحدة والأنظمة الليبرالية الأوروبية من جهة وإدخالها تصنيف الإسلام في قلب مشاريعها الحداثوية من جهة أخرى. فما هو فكري وما هو سياسي وما هو دبلوماسي، كما سيلاحظ القارئ، يتداخل بعضه ببعض بشكل متشابك، ما يجعلني لا أحاول فضّ هذا التشابُك بل أعمل عوضًا عن ذلك لأكشف عن الروابط المعقّدة والأقل تعقيدًا التي تربط فيما بينها على مدار هذا الكتاب.

الديمقراطية الأميركية

كان ولا يزال أحد ثوابت قومية الولايات المتحدة هو تأكيدها في خطابِها الرسمي وفي

(1) Michel Foucault, **The Birth of Biopolitics**, 19.

طروحاتها الإعلامية وفي نظامها التعليمي على أنها «أقدم ديمقراطية» في العالم، وهو تأكيد لطالما أثار استغراب الناس خارج الولايات المتحدة وكثيرين في داخلها، رغم أن الأخيرين نادرًا ما يتحدّوْنَ هذا التأكيد مباشرة بصورة منظّمة. وقد درَجَ القول القومي المأثورُ على أنّ ديمقراطية الولايات المتحدة «تطوّرت» لتدمج شرائح من السُّكان كان قد جرى حرمانها من حقوق المواطنة. فما معنى أن تُقدم دولة عمرها قرنان، ينقسمان إلى قرنٍ من العبودية العرقية وثانٍ من الفصل العنصري، نفسها داخليًا وخارجيًا على أنها أقدم ديمقراطية في العالم؟ وما معنى أن تقوم دولة لم يُسمح للنساء فيها بالتصويت في القرن الأول ونصف من عمرِها بوصف نفسها بالديمقراطية الأقدم؟ هل يمكن للجنوب إفريقيين البيض أن يمرروا وصف دولتهم، منذ تأسيسها في عام 1910، أو على الأقل منذ عام 1948، عندما أصبح نظام الفصل العنصري أيديولوجيا حاكِمة فيها، بأنها «ديمقراطية» «تطوّرت» لتشمل الهنود والمُلوّنين على مضض في عام 1983 عبر البرلمان ثلاثي المجالس، ثم تشمل السود بعد عام 1994 من دون مساءلة؟

هذه ليست مجرد أسئلة جِدالية بل هي مفاهيمية أيضًا وأساسية كي نفهم كيف تجعلُ الولايات المتحدة، التي تقدِّمُ نفسها كامتداد لأوروبا، و«أوروبا»، والتي تبقى تصنيفًا سياسيًا وتاريخيًا وجغرافيًا هلاميًا [1]، نفسيهما على أنهما الموطن والبقعة الأصلية للديمقراطية، وهو أمرٌ لا يستند إلى تطوّر نظام الحكم الذي تسمّيانه «ديمقراطية» فحسب، وإنّما أيضًا إلى الزعم بأن ذلك التطوّر يعكس التزامات **الثقافة والدين** الأورو - أميركيين والأوروبيين، وهي التزامات منسجمة مع الديمقراطية ومُشجِّعةٌ ومُمَكِّنةٌ لها. وقد صيغَ ربط المسيحية بالعقلانية وبالعلم وبالعقل وربط البروتستانتية بالاقتصاد الرأسمالي وبالديمقراطية السياسية (مع ربط الكاثوليكية والمسيحية الأرثوذكسية بالإقطاعية والديكتاتورية) بشكل واضح في الأيديولوجيا الليبرالية قديمًا قبل مداخلة ماكس فَيبِر الشهيرة. فإذا كان جون لوك قد استثنى الإسلام واليهودية والكونفوشية، من بين أديان أخرى، من قابلية التعقلن (reasonableness) التي بدت خاصيةً محصورة في المسيحية التي كرّس كتابه **قابلية المسيحية للعقلانية** لها في

(1) في ما يتعلّقُ بالسجالات المستمرة عن مكوّنات أوروبا والتي أدت إلى اتفاقية ماستريخت في عام 1992 وحول الشكوك في ما إذا كانت دول «البيغس»، (وهي البرتغال وإيطاليا واليونان وإسبانيا) هي جزء من أوروبا أم لا، انظر:
Dainotto, **Europe (In Theory)**, 1 _ 9.

عام 1695[1]، فإن شكوك البروتستانتية في العقائد الكاثوليكية واليهودية، رغم هذا، ستختفي بشكل واسع (وإن كانت الشكوك في المسيحية الأرثوذوكسية لم تختفِ بالتأكيد، فضلًا عن الإسلام) في منتصف القرن العشرين وعشية الحرب العالمية الثانية عبر ابتكار تصنيف ما أصبح يدعى بالتقاليد «اليهو - مسيحية»، التي دُشِّنَتْ في الولايات المتحدة في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، وهو ما سيسمحُ للبروتستانتية والكاثوليكية واليهودية أن تُعتبر رسميًا في ذلك البلد على أنّها «أديان الديمقراطية». وهذا يقودنا إلى إمكانية قلب سؤال ماركس القائل «لماذا **يبدو** تاريخ الشرق كما لو أنّه تاريخ أديان؟»[2] على رأسه، ليصبح: لماذا **يبدو** تاريخ الديمقراطية الغربية كما لو أنّه تاريخ الديانة المسيحية؟

ارتبط الفكر الأوروبي الليبرالي، الذي نطَقَ بمفاهيم الحرية السياسية والديمقراطية منذ عصر التنوير، بصعود الإمبراطوريات الأوروبية التي أخضعت معظم الكون لسيطرة أوروبا. وكما يُجادِلُ أوداي مهتا، فقد أنكر الترابط ما بين الفكر الليبرالي الأوروبي وصعود الإمبريالية دومًا رغم تداخلهما بعضهما في بعض، وهي حجة ساقَها أيضًا إدوارد سعيد فيما يتعلّقُ بتداخل الثقافة الأوروبية الحديثة بشكل عام مع الإمبريالية[3]. ولم تضعف رؤية بريطانيا لنفسها كديمقراطية في القرن التاسع عشر (شأنها شأن الرؤية التي كانت ولا تزال تتبناها دومًا الولايات المتحدة عن نفسها، سواء في ظلِّ نظام العبودية أو نظام **جيم كرو** للفصل العنصري الذي ساد في جنوب الولايات المتحدة بعد انتهاء العبودية أو في اللحظة الحالية من التجريم العرقي والإمبريالية)، بحسب مفكريها السياسيين الليبراليين، نتيجة حكمها اللاديمقراطي والاستبدادي لملايين من السكان الأصليين لمستعمراتها، وهو نظام حكم عقلَنَه كثيرون منهم باعتباره عادِلًا ومنسجمًا مع تقاليد السكان الأصليين[4].

لقد عبّر جون ستيورات مِلْ بشكلٍ مناسب عن هذا في كتابه **في الحرية**، معتبرًا نفسه

---

(1) انظر مناقشة هذا الجانب من فكر لوك في:
Uday Singh Mehta, **Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought** (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 60n.

(2) Karl Marx, Letter from Marx to Engels, 2 June 1853, in **K. Marx and F. Engels On Religion** (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957), 120.

(3) See ibid., and Edward W. Said, **Culture and Imperialism** (New York: Knopf, 1993).

(4) Mehta, **Liberalism and Empire**, 7 _ 8.

ديمقراطيًا في بلده ومستبدًّا خارجها[1]. وبالفعل، فقد كان مِل صريحًا بقوله إن «الاستبداد هو نمط حكم شرعي للتعامل مع البرابرة شرطَ أن تكون غايته هي تحسين أوضاعهم، والوسائل تُبرّرُ بكيفية تحقيق تلك الغاية فعليًا»[2]. وعلى غرار مِلّ، لم يكن ألكسيس دو توكفيل مداهنًا في التزامه بما وصفه دومينيكو لوسوردو بـ «ديمقراطية العِرق المُتَسيِّد» وبالاستبداد تجاه البرابرة، لا سيما الجزائريين: «من الممكن والضروري أن تكون ثمة حزمتان من القانون في إفريقيا، لأننا نجد هناك مجتمعين منفصلين بوضوح. فلا شيء يمنعنا عندما نتعامل مع الأوروبيين هناك من أن نعاملهم كما لو كانوا بمفردهم؛ فالقوانين التي تُسنُّ لهم يجب أن تُطبَّق عليهم حصريًا»[3].

وكان قد تم، في هذا السياق، طرح مفهوم المواطنة الديمقراطية الليبرالية، الذي كان قد قُدّم مسبقًا على أنه أسُّ تفكير عصر التنوير الليبرالي، كنقيض لرعايا الاستبداد. فالمواطنة citizenship، مثلها مثل الديمقراطية والاستبداد (وإن كان أصلها اللغوي لاتينيًا)، هي أيضًا ذات أصل مفاهيمي إغريقي، وقد بُعِثَت من الأجداث من أجل مشروع التنوير الليبرالي. وهي كانت تُحصرَ في الطبقات غير العاملة بالنسبة إلى مفكّرين مثل لوك Locke وماندفيل Mandeville وكونستان Constant وسييس Sieyés، قد تتوسع عند بعض هؤلاء المفكرين لتشمل بعض الطبقات العاملة فتأخذ شكل مفهوم «المواطنة السلبية» بعد الثورة الفرنسية، ولذلك علاقة كبيرة ليس فقط بالتمييز الأثيني بين المواطنين والنساء والأطفال والأجانب المقيمين والعبيد، بل أيضًا بطرحه كنقيض لوضعية رعايا الاستبداد الشرقي. إن هذا التحديد لِمَن هو مواطن ومَن هو غير مواطن ومَن هو مواطن إيجابي ومَن هو مواطن سلبي لهو مُكوِّنٌ لمفهوم المواطنة الليبرالية الأوروبية ذاته باعتباره نظامًا متدرِّجًا. وقد وُطِّدَ هذا النظام في عام 1792 في دستور فرنسا الثورية، الذي ظلّ، رغم إقصائه لثنائية المواطنة

(1) يُلخِّصُه هومي بابا في حواره مع بيكو باريك في:
Bhikhu Parekh in «Identities on Parade: A Conversation», in **Marxism Today**, June 1989, 27.

(2) John Stuart Mill, On Liberty, in **On Liberty and Other Essays** (Oxford: Oxford University Press, 1991), 14–15.

(3) Alexis de Tocqueville, **Oeuvres complètes**, ed. Jacob-Peter Mayer (Paris: Gallimard, 1951), vol. 3, pt.1, 275, cited in **Domenico Losurdo, Liberalism: A Counter-History**, trans. Gregory Elliott (London: Verso, 2011), 235.

حول الليبرالية و«ديمقراطية العرق المُتَسيِّد»، انظر:
Losurdo, **Liberalism**, 219 _ 40.

الإيجابية والسلبية واعترافه بكاسبي الأجور كمواطنين، يستثني المشردين والمجرمين والخدم. وبطبيعة الحال فقد ظلّت النساء مفتقرات إلى المواطنة التامة ولم يحصلن على حقِّ الاقتراع حتى عام 1946[1].

وخلافًا لتأييد روسو للديمقراطية المباشرة غير التمثيلية (التي لم تتبناها الليبرالية عمليًا في أي دولة من «الديمقراطيات» الغربية)، فقد اعتبرها مونتسكيو ضربًا من «الاستبداد الشعبي» عارضه بحدة، شأنه في ذلك شأن كل الأنظمة الليبرالية الديمقراطية من بعده[2]. إلا أنّ مسألة المواطنة رُبِطت باطراد بمفهوم المجتمع المدني، الذي أضحى حضوره أو غيابه أساسيًا لطبيعة الحكم الديمقراطي أو الاستبدادي. وكما يُظهر برايان ترنر، فقد قدم الفكر الليبرالي الأوروبي في هذا السياق حجته بأن الاستبداد يفترضُ مُسبقًا وجود مجتمع يكون فيه «المجتمع المدني» إما غائبًا أو ضعيف النمو» وأن «مفهوم «المجتمع المدني» ليس أساسيًا فقط لتعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوروبية، بل إنّه نقطة تباين ما بين الغرب والشرق»[3]. ويشرحُ ترنر على أنّه رغم أن هذه كانت مشكلة آسيا عمومًا بحسب الاستشراق، «إلّا أنّ [مفهوم المجتمع المدني] لعب دورًا أساسيًا في تحليل المجتمعات الإسلامية»[4]. ومنذ ثمانينيّات القرن العشرين حتى الوقت الحالي ستشرع المنظمات غير الحكومية الغربية، شأنها في ذلك شأن المنظمات الحكومية الغربية، في بناء «مجتمعٍ مدني»

---

(1) حول المواطنة السلبية، انظر: Losurdo, **Liberalism**, 91 _ 184.
انظر أيضًا:
Charles Tilly, «The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere», in **Citizenship, Identity and Social History,** ed. Charles Tilly (Melbourne: University of Cambridge Press Syndicate, 1996), 223.

(2) انظر:
Baron de Montesquieu, **The Spirit of the Laws**, trans. Thomas Nugent (New York: Hafner, 1949), vol. 1, book 2, 8 _ 18.
مصطلح «الاستبداد الشعبي» هو من عند ألتوسير في:
Louis Althusser, **Montesquieu, Rousseau, Marx** (London: Verso, 1972), 64.
حول نصرة مونتسيكيو للعبودية الاستعمارية على أسس مناخية ونصائحه بكيفية إصلاحها هنالك، وحول محاججته بأنّها غير صالحة في القارة الأوروبية. انظر:
Losurdo, **Liberalism**, 44 _ 47.

(3) Bryan Turner, «Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam», in **Orientalism, Islam, and Islamists**, ed. Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureshi (Brattleboro, VT: Amana Books, 1984), 27.

(4) Ibid., 34.

في البلدان العربية والإسلامية يكون هدفًا أساسيًا للمساعدات التي تقدمها المنظمات غير الحكومية والدول الغربية كجزء من مهمتها بنشر الديمقراطية.

ويُظهر إنجين إيسين، في دراسته عن كيف ترتبط المواطنة نفسها بالاستشراق، كيف أُطلِقتْ التقاليد المُبتكَرَة أوروبيًا للديمقراطية والمواطنة:

فقد تم إنشاء تقليد غربي حيثُ أصول مفاهيم «المدينة» و«الديمقراطية» و«المواطنة» تعودُ في أصولها اللغوية إلى المدن «الإغريقية» و«الرومانية» و«القروسطية»، كما تم إنشاء علاقة تماثلية بين «ممارسات» هؤلاء القدماء و«ممارساتنا» [أي ممارسات الغربيين الحداثيين] ليس فقط لتوجيه هذه الممارسات وإنّما أيضًا لتجميعها وإعادة إنتاجِها. وتُذكِّرُنا تقاليد بأكملها بأن المدينة polis والسياسة politics والدولة polity ومجموع المواطنين civitas والمواطنة citizenship والتهذيب (الأخلاقي) civility والشعب demos والديمقراطية democracy ذات جذور مشتركة»[1].

ويقتبِسُ إسين استثنائية ماكس فيبر لأوروبا في تبايُنِها مع آخريها، وخصوصًا مع الشرق: «(إن الدولة الحديثة هي أول من استنبط مفهوم مُواطِنِ الدولة) الذي بموجبه (لا يُنظَرُ للفرد كما هو في كل مكانٍ آخر، أي في إطارِ الوضع المهني أو العائلي الخاص الذي يشغله، وليس في إطار اختلاف وضعه المادي والاجتماعي، ولكن بوضوح وبساطة من حيث هو مواطن)»[2]. ومن هنا يلخِّص إيسين المخيال الأوروبي الذي يجعل من نفسه استثناءً متفوقًا بالمقارنة مع شرقٍ أدنى منه: «بالنسبة إلى الخيال الغربي بعض الصور أصبحت الآن بمثابة سبل لرؤية: أن الديمقراطية اختُرعت في المدينة الإغريقية؛ وأن التقاليد الجمهورية الرومانية أورثت تِركتها هذه لأوروبا، وأن أوروبا جعلت هذه التقاليد مسيحية وجعلتها حضارية... إن كثيرًا من تصويرات الاستشراق إما تعتمد على هذا الفرق الأساسي بين الغرب والشرق أو تُعيدُ إنتاجه»[3]. ويبقى فيبر، كما يُجادِل إيسين بطريقة مقنعة، الوجه المرجعي الذي تحال إليه هذه المقارنات حتى اليوم.

سيصبح الفصل الليبرالي الأوروبي بين المواطن والرعية وبين المواطنين الفاعلين

(1) Engin F. Isin, «Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship», in **Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences**, ed. Fuat Keyman and Ahmet Icduygu (London: Routledge, 2005), 34.

(2) Cited in ibid.

(3) Ibid., 35.

والمواطنين السلبيين معتمدًا في المستعمرات أيضًا. ويؤكِّدُ محمود ممداني في دراسته الكلاسيكية عن إفريقيا الكولونيالية وما بعد الكولونيالية أن الحكم الاستعماري «غير المباشر» استمر حتى بعد نهاية الحكم الاستعماري الأوروبي، وإن كان في طابعٍ غير مُعَرْقَن، أو نُزِعت عنه الصفة العرقية deracialized: «ما نجده أمامنا هو عالم انقسم إلى قسمين. فلم يعد ببساطة منظّمًا بطريقة عنصرية، وإنّما هو عالم يكون فيه الخط الفارِقُ بين من هم بشرٌ ومن هم أقلّ بشرية هو خطٌّ بين من يحرث الأرض ومن لا يحرثها. هذا العالم المنقسم هو عالم يسكنه رعايا من جانب ومواطنون من جانب آخر»[1]. إلا أنه إذا عاد المرء إلى فهمِ عصر التنوير للمواطنة لكان الفرق الذي يجده ممداني في إفريقيا ما بعد الكولونيالية ليس خارجًا على أسس المواطنة الليبرالية، وإنّما هو داخل فيها، أي هو الفرق ما بين المواطنة الفاعلة والسلبية، حيث الأفارقة المتمدِّنون الذين تولى تعليمهم النظام الاستعماري هم مواطنون فاعلون يمكن لهم نظريًا ولوج المؤسسات الليبرالية فيما المزارعون الأفارقة الريفيون الذين يفتقرون إلى التعليم الاستعماري وامتيازات الطبقة الوسطى هم مواطنون سلبيون مُحالون لمجال مؤسسات «التقاليد والأعراف»؛ هذا الاختلاف مؤسِّسٌ وأساسي للمواطنة الليبرالية الأوروبية، كما رأينا، حتى لو ادُّعِيَ أنه نقيضٌ للرعية الاستبدادية الشرقية المتخيلة، وقد تم تفعيله في المستعمرات المُعَرقنة عن طريق استدعاء «الأعراف»، التي بقيت دومًا خاضعة للمؤسسات المدنية للدولة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. وفيما تم تحويل الأفارقة إلى مواطنين سلبيين وفاعلين إلا إنهم ظلوا رعية، لا للاستبداد وإنّما بالأحرى لمؤسسات الليبرالية الأوروبية، التي ميّزت أولًا ما بين الاستبداد الأوروبي التنويري والاستبداد الشرقي ومن ثمّ أعادت ترتيب وتشفير الأشكال الأوروبية من الاستبداد **على أنها** ديمقراطية.

إن مسألة الطبقات العاملة وغير - العاملة هي طبعًا مسألة الملكية الخاصة. أما عن كيف تصبح الملكية الخاصة مركزية بالنسبة إلى نظريات الديمقراطية فهو أمرٌ يوضِحه تأكيد دوتوكفيل أن غياب الإقطاعية والملكية العقارية وحضور الملكية الخاصة والشخصية (التي حبّذَت التجارة والأعمال) هي ما أدى إلى تطوّر الديمقراطية في الولايات المتحدة وليس في فرنسا[2]. وربطَ أيضًا قوة الدين في الحياة العامة الأميركية بـ«عزله» عن مجال الحكم، وهو ما تعذّرَ في فرنسا: «إن الدين في أميركا لا يلعب دورًا مباشرًا في حكم المجتمع، ولكن

(1) Mahmood Mamdani, **Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 61.

(2) Alexis De Tocqueville, **Democracy in America** (New York: Adlard and Saunders, 1838), 2 vols., especially vol. 1, chap. 3, 28 _ 35.

رغم ذلك يجب أن ينظر إليه على أنه أبرز المؤسسات السياسية في ذلك البلد؛ ذلك أنه إن لم يُذِق الناس طعم الحرية إلا أنه يُسهِّلُ استخدام المؤسسات الحُرّة»[1]. وبالنسبة إلى المجتمعات التي لا تحكم بناءً على هذا الفصل، كـ «الأتراك»: فـ «في العصر الحالي هم في اضمحلال سريع، لأن دينهم آفل، ولم يتبق لديهم سوى استبدادهم»[2]. ويكمل الربط الفيبري اللاحق ما بين المسيحية البروتستانتية والرأسمالية رسم الدائرة. وهكذا تمت قوننة مسار المسيحية البروتستانتية إلى الرأسمالية و من ثم إلى الديمقراطية في الفكر الليبرالي.

إن إصرار المستشرقين على أن عداوة الإسلام للرأسمالية ستُنذِرُ بسوء سيقع على النمو الاقتصادي وعلى الديمقراطية هو أمرٌ سيأخذ به معظم المستشرقين (المتعاطفين منهم مع «الإسلام» والمعادين منهم له) والمفكرون المسلمون في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (محمد عبده ورشيد رضا من بين آخرين) على السواء. وسيحاجِجُ المستشرقون المعادون للإسلام بعد الحرب العالمية الثانية بأن هذا سيدفع الإسلام والمجتمعات المسلمة «إلى تحالف شيطاني مع الشيوعية»، فيما سيحاجِجُ المستشرقون المتعاطفون مع الإسلام كلوي ماسينيون خصيصًا إلى أنّ هذا سيهيئ الإسلام لمجتمع أكثر عدالة سياسيًا من الرأسمالية الغربية[3]. وقد ذهب آخرون، أمثال ماكسيم رودنسون، إلى البحث بالتحديد عن العلاقة ما بين الرأسمالية والإسلام وإلى تحدِّي الربط الفيبري القائل إنّ البروتستانتية كانت شرطًا مسبقًا وضروريًا لنمو الرأسمالية[4].

ويتعيّن أن نشدِّدُ هنا على أنّ المفهوم الليبرالي والاستشراقي لـ «الاستبداد الشرقي» شكّل جاهزية مبكرة لتبرير الاستبداد الاستعماري الأوروبي في آسيا وإفريقيا. وكما حاجج وائل حلّاق بقوة:

إن مفهوم «الاستبداد الشرقي»... قد تم منحه وزنًا إضافيًا من خلال الحديث النبوي الموضوع المُعلِنِ أن «ستين سنة في ظلِّ إمام جائر أصلح من ليلة واحدة من الفتنة».

---

(1) Ibid., 286.

(2) Ibid., 74.

(3) Maxime Rodinson, **Islam and Capitalism**, trans. Brain Pierce (Austin: University of Texas Press, 1981), 3. صدر الكتاب بالفرنسية في عام 1966. حول الردود المختلفة على هذه المزاعم من قبل المثقفين المستشرقين والمسلمين وحول نقاشه لآراء ماسينيون، انظر الهوامش الإضافية لرودنسون، ص244 ـ 242.

(4) Ibid., 7 _ 9,77 _ 78,103 _ 6, 116 _ 17. سيتبعه في ذلك المؤرخ الأميركي بيترغران بكتابه «**الأصول الإسلامية للرأسمالية**» (صدر عام 1979).

ولقد أُخِذَ هذا دليلًا على أن «الشرقيين» خانعون بطبيعتهم وبالتالي فإن لهم مقدرة طبيعية على تحمل الطغيان والقمع (ولسنا في حاجة للقول إن هذه العقيدة ضرورية لتبرير الاستعمار، قديمًا وحديثًا). وفيما يعكس الحديث النبوي فهمًا دقيقًا لدى المسلمين لأنظمتِهم وممارساتِهم السياسية - القانونية، فإن التأويل الاستشراقي لها خاطئ كليًا. والمصطلحات المفتاحية هنا هي «الطغيان» و«الفتنة». فإذا كان «الطغيان» يُعرّفُ بالمعايير الأوروبية لما قبل القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي صُكَّ فيها مصطلح [الاستبداد الشرقي]، فإنّه يتضح أننا بصدد إسقاطِ المفهوم الأوروبي للملِك - الذي كان مَلِكًا مُطلقًا ومُشرِّعًا ومنفذًا تعسفيًا - على المشهد الإسلامي. إلا أن هذا الإسقاط غير مبرّر لأن «الطغيان الشرقي» في أسوأ أحواله لم يستطع تحقيق هدفين حقّقهما بنجاح وبسهولة الملك الأوروبي، وهما بالتحديد، (1) - أن السلاطين والملوك لم يستطيعوا اختراق المجتمعات التي حكموها، بل ولم يستطيعوا إلا الحكم من «الخارج»؛ وما هو أهّم (2) - أن هؤلاء الحكام ظلّوا إلى حدٍّ بعيد محدودي السلطات بفعل قوانين لم يسنّوها وظلت إلى أثر بعيد خارج تحكُّمِهم. وهكذا فمهما كان الطغيان الذي مارسوه فإنّه كقاعدة ما كان ليؤثر في مجمل المجتمعات التي حكموها، وهي مجتمعات كانت تكوِّن الأساس والمعاييرَ المُحدِّدَة للحياة. وحسب التعريف الاستشراقي فإن معنى «الطغيان» ومداه كان ولا يزال مبالغًا فيه بشكل واسع، بينما الأهمية الفائقة «للنزاع الأهلي»، حيث ينقسم المجتمع المتماسك ويتفسخ إربًا، تُنزع بشكل مدهش. ومن جانب آخر، ونتيجة طبيعة التنظيم التكويني الإسلامي، فإن المفهوم الإسلامي يعتبر المجتمع مهد الحياة ومكمن العيش ذي المعنى، جاعلًا من الطغيان ومنابعه السياسية السلطانية أقلّ ضررًا جدًا بالمقارنة مع نظيره الأوروبي[1]».

ويعكس المؤرخ الفرنسي هنري لوران هذه المفارقة: «إذا كان فكر التنوير قد رأى أن

---

(1) Wael Hallaq. **The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament** (New York: Columbia University Press. 2012). 65.

(لا يوجد أي حديث صحيح أو موضوع باللفظ الذي اقتبسه وائل حلاق عن بعض المستشرقين الذين اخترعوه وروّجوا له كما بيّن حلاق. وإنما نقلت العبارة عن بعض العقلاء حسب ابن تيميّة، حيث قال في **مجموع الفتاوى**: قال العقلاء: «ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان»، انظر: أحمد ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، 30 / 136. لكن ثمة تداخلًا مع رواية أخرى مشهورة رواها ابن عساكر في كتاب (**تاريخ دمشق**) عن عمرو بن العاص أنه قال لابنه عبد الله: «يا بني! سلطان عادل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان غشوم ظلوم خير من فتنة تدوم» - (إضافة على النسخة العربية).

الدول المسلمة بمثابة أمثلة على الاستبداد العسكري فإن شركة الهند الشرقية [البريطانية] أصبحت في الحقيقة تجسيده الأمثل»[1]. وإذا كان قد تم استبدال الاستبداد، الذي طردته الليبرالية الأوروبية وأسقطتُه على الشرق، بالمفاهيم الليبرالية للديمقراطية، فإن الليبراليين الاستعماريين الأوروبيين لم يزعموا فقط أنه «شرقي» في شخصيته بل ومدّدوه إلى إفريقيا من خلال الاستحضار الكولونيالي لـ «التقاليد العُرفية الإفريقية». وستُطرحُ الأشكال الليبرالية من المواطنة في المستعمرات لمصلحة المستوطنين البيض مقارنة مع السكان الأصليين الذين أضحوا «رعايا» إمبرياليين بما يتماشى مع التقاليد «المحلية». إلا أنّ مفهوم «الرعايا» الذي فرضته الليبرالية الاستعمارية، كما رأينا، كان داخلًا في بُنيتِها الأيديولوجية. ويُحاجِجُ ممداني أنه بينما أمكن للسكان الأصليين أن يكسبوا «نزرًا من الحقوق المدنية» إلا أنّه لم يكن بإمكانهم الظفر بالحقوق «السياسية»: «فستصبحُ المواطنة من امتياز المتحضِّرين؛ وسيُخضَعُ غير المتحضِّرين لتسيُّدٍ مُطلق... لاستبداد ممركز بلا وسيط»[2]. والواقع أنّ «الفصل بين المواطن والرعية وبين السكان الأصليين وغير الأصليين كان خاصية تنطبق على جميع الحالات الاستعمارية»[3]. ومع ذلك، وكما يبيِّنُ ممداني، معتمدًا على جورج بادمور George Padmore، فقد انتهج الإنكليز نظام حكم غير مباشر في معظم إفريقيا مُعطين بذلك سلطة للتقاليد و«القوانين» «المحلية» و«الأهلية» جنبًا إلى جنب مع الرقابة الاستعمارية البريطانية التي أدت إلى ما يسميه ممداني بـ «الاستبداد اللاممركز». ولقد كان هذا التشّعب متمظهرًا بجلاء أكثر في القانون حيث كان القانون الجنائي غالبًا كولونياليًا والقانون المدني «عُرفيًا». وستنبني على هذا الإرث تجارب إفريقيا ما بعد الاستعمار، سواء في الدول التي حكمتها الأنظمة «المحافظة» أو «الراديكالية»، التي نظّمت الحكم بطريقة استبدادية، جاعلةً ممداني يستخلِصُ أن «أهم ميراث للحكم الاستعماري...قد يكمن في معوِّقات الدمقرطة الموروثة»[4].

وعلى الرغم من ذلك، يمكن للمرء أن يُحاجج بأن استقدام مفهوم المواطنة ذي الشُعبتين إلى إفريقيا وإلى «العالم المسلم» كان في حدِّ ذاته استقدام معارضة أوروبية معيّنة

(1) John Tolan, Gilles Veinstein, and Henry Laurens, **Europe and the Islamic World: A History** (Oxford: Oxford University Press, 2013), 276.

(2) Mahmood Mamdani, **Citizen and Subject**, 17.

(3) Ibid., 48.

(4) Ibid., 25.

لـ «الديمقراطية»، وذلك في هيئة المواطنة الإيجابية والسلبية، عبر تقسيم الشعب إلى طبقات لها نفاذٌ متفاوت إلى امتيازات المواطنة، وذلك على شكل استبداد أوروبي تم تشفيره على أنه «الديمقراطية» **بحد ذاتها**. وفي هذا المنحى فإن الفرق بين مراتب المواطنة في إفريقيا ما بعد الاستعمار أو في أغلبية «العالمين» العربي والمسلم لا يختلف نوعيًا البتة عن مراتبِ طبقات المواطنة في الدول الأوروبية الديمقراطية الليبرالية أو في الولايات المتحدة، ويبقى الفرق بينها في أسوأ الأحوال فرق في الدرجة لا أكثر. ويستنتجُ وائل حلّاق في دراسته المهمة المقارِنة ما بين الحكم المبني على الشريعة وشكل الدولة الأوروبية الليبرالية الحديثة، والتي يثبتُ فيها غياب فصل فعلي بين السلطات على الرغم من زعم النظرية الليبرالية عكس ذلك، فيستنتج حلّاق:

إذا ما سعى المسلمون اليوم لانتهاج نظام الدولة الحديث لفصلِ السلطات [الذي هو ليس في الحقيقة فصلًا فعليًا] فإنه يتحتم عليهم المساومة على صفقة أدنى من تلك التي ضمنُوها لأنفسهم عبر قرونٍ من تاريخهم. فالصفقة الحديثة تمثّل سلطة وسيادة الدولة... التي تعمل من أجل استمراريتها ومصالحها. وخلافًا لهذا فإن الشريعة - لأنها لم تُصَمّم لذلك - لم تخدم الحاكم أو أي شكل من أشكال السلطة السياسية. فقد خدمت الشعب والجماهير والفقير والمسكين وعابر السبيل بدون أن تعوق انتفاع التاجر ومن شابهه[1].

منذ عصر النهضة الأوروبي، طرحت عملية تخيل اليونان القديمة، بوصفها النواة الأصلية لأوروبا الحديثة التي قيل إن علاقتها التاريخية مع أصلِها اليوناني قد انقطعت بفعل الظلام القروسطي، بهدف إعطاء أوروبا تاريخًا «حضاريًا» قديمًا. فادِّعاءُ أنّ «الديمقراطية» الإغريقية، التي بُنيت على العبودية واستثناء النساء من المواطنة، أصلٌ لديمقراطية الولايات المتحدة (التي جُعلَ من ديمقراطيتها وريثةَ العصر القديم) ليس إذًا ادعاءً أسطوريًا فحسب بل هو ادعاء مبني على المُحاكاة كذلك. وهو أيضًا حجة فيلولوجية، كما تجادل بذلك مؤرخة الأديان توموكو ماسوزاوا، إذ رأى الأوروبيون الحديثون أن لغاتهم واللغة اليونانية تنتمي إلى العائلة اللسانية نفسها، وهو ما مدّهم بإرثٍ ثقافي مباشرٍ مع الإنجازات الوهمية لأسلافهم اللسانيين:

هذا الانقسام العميق لـ «الأعراق» أوحى في المقابل بالقابلية للتماهي والقابلية

(1) Hallaq, **The Impossible State**, 72.

للاتصال بين الناس واللغات و«العبقريات» و«الأرواح» المنتمية للعائلة نفسها، حتى لو تم الفصل بينهم بمسافات مكانية وزمانية هائلة. وهكذا كان بإمكان إنكليزي القرن التاسع عشر أن يفترض أن ثمّة رابطة أساسية بينه وبين أثينيي القرن الرابع قبل الميلاد، بينما لا يمكن افتراضًا لمحمدِيٍّ [مسلم] من شمال إفريقيا في القرون الوسطى أن يزعم القرابة نفسها رغم كلِّ معرفته بأرسطو[1].

على أنه، ونظرًا لتعايش أسطورة الأصول الإغريقية مع إعادة اكتشاف البروتستانتية للعبرانية التأسيسية التي بزغ منها إرث أوروبا المسيحي، فإن القرن التاسع عشر استمرّ في مناقشة فضائل الهيلينية والعبرانية باعتبارهما «تقليدًا» ثنائيًا قيل ويقال إن أوروبا الحديثة وريثة له (ويبقى كتاب ماثيو أرنولد **الثقافة والفوضى**، الصادر عام 1869، هو الموثِّق الكلاسيكي لهذا السجال)[2].

تتمدد هذه الافتراضات الصميمية، وغالبًا المتناقضة، وتتقلص وفقًا للضرورات السياسية. وقد كان ذلك في سياق تعبئة أكثر حدة للثقافة وللدين لمصلحة الصراع الأيديولوجي الليبرالي ضد الشيوعية والفاشية حيث تم القيام بمحاولات لتوحيد الأديان والثقافات الأميركية والغرب - أوروبية باعتبارها حجرَ الأساس لديمقراطية القرن العشرين. وإن محاولات إعادة تأهيل العبرانية القديمة على أنّها اليهودية الحديثة في أواخر عشرينيات وأوائل ثلاثينيات القرن العشرين، وهو ما سيُتَوَّجُ بابتكار تقليد «اليهو - المسيحية»، إنما هو أمرٌ تشرح ماسوزاوا أنه انبثق عندما «كان المد المتصاعد للفاشية يُهدِّدُ أوروبا وعندما كان الأميركيون بصدد دخول المعمعة... وبدون شك كذلك في ردّ فعلٍ على الوضعية المحلية الجديدة التي بموجبها رأوا أعدادًا متزايدة من المهاجرين من آسيا ومن مناطق أخرى غير مسيحية». ورغم أن الهجرة الجديدة من خارج أوروبا لن تتزايد بشكل جوهري إلا مع خمسينيات القرن العشرين وستينياته فقد كان هذا التحالف الجديد بين البروتستانت الليبراليين واليهود «وبعض الكاثوليك في أعقابهم» هو ما أنتج الترتيبات الجديدة في أوائل الأربعينيات، حيث المسيحية و

(1) Tomoko Masuzawa, **The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism** (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 168.

(2) Matthew Arnold, **Culture and Anarchy**, ed. Samuel Lipman (New Haven, CT: Yale Universit Press, 1994).

ية أضحتا «أديانًا ديمقراطية» ضد موجة العلمانية والشيوعية السوفييتية والنازية[1]. ومع تزايد الوصم الأميركي للمسلمين ولـ «الإسلام» بأنهم يشكّلون «تهديدًا» لـ «نمط الحياة الأميركية»، بما فيه «الحرّيات» الأميركية و«الديمقراطية»، وهو ما تم طرحه بشكل جديٍّ عشية الثورة الإيرانية، وتم تأكيد هذا الخطاب بدفعة جديدة عشية الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، معطيًا بذلك دفعة إلى الأمام لما يُعرّفُ الآن بـ «رهاب الإسلام» (الإسلاموفوبيا).

في هذا السياق يُعلنُ جاك دريدا أنه على عكس المسيحية واليهودية أو «الثقافة الدينية المختلطة» فإن:

> **الإسلام، أو نوعًا معيّنًا من الإسلام، يصبح إذًا الثقافةَ الدينية أو الثيوقراطية الوحيدة [حول العالم] التي لا تزال، في الحقيقة أو مبدئيًا، قادرة بأن تُلْهِم وتعلن أيّة مقاومة للديمقراطية. وإذا لم تكن في الحقيقة تقاوم ما يمكن تسميته دمقرطة حقيقية أو قائمة، التي يمكن دومًا مساءلة حقيقتها بشكل أو بآخر، فإنها قادرة على الأقل أن تقاوم المبدأ والادعاء أو الزعم الديمقراطي، والإرث والاسم القديم للـ «ديمقراطية»**[2].

ويضيف دريدا أن «هذا الإسلام، هذا النوع الخاص من الإسلام، وليس الإسلام بشكل عام (إذا كان يوجد شيء من هذا القبيل) يمثِّلُ الثقافة الدينية الوحيدة التي لا تزال إلى الآن تقاوم ما هو إلى الآن عملية أوروبية للعلمنة (أوروبية بمعنى المسيحية الإغريقية - والمعولِمة للاتينية)، أي للدمقرطة، وبمعنى أدق، للتسييس»[3]. وفيما تُدرج السعودية كالمثال الوحيد «الصارخ» الذي يحيل إليه دريدا عندما يتحدث عن «الإسلام» أو عن «نوعٍ معين من الإسلام» (في السعودية هنالك 28 مليون شخص من أصل 1،2 مليار مسلم في كل العالم). فهذا هو «الإسلام» الذي يسعى إلى أن يمنحه امتيازًا على حساب الإسلامات الأخرى التي يلمّح بوجودها كتسويغ لعدم ذكرها (ويبدو دريدا جاهلًا أو غير مكترث بوجود كم هائل من الإنتاج الفكري «العربي والإسلامي» والحركات السياسية التي تسكن «الفضاءات العربية و/ أو الإسلامية» وتعيش في الأراضي العربية و/ أو الإسلامية» التي تدعو وتُنظِّرُ

(1) Masuzawa, **The Invention of World Religions**, 301.

(2) Jacques Derrida, **Rogues: Two Essays on Reason** (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), 29.

(3) Ibid., 31.

للديمقراطية في بلادها وكانت ولا تزال تفعل ذلك منذ القرن التاسع عشر)[1]. والواقع أنّه مهتم بإنتاج إسلام ديمقراطي جديد، وباعتباره مبشّرًا للديمقراطية اليهودية المسيحية (هو يسمّي الدول المسيحية والمستعمِرة ـ الاستيطانية اليهودية ديمقراطيات أو على الأقل مُدّعو الديمقراطية) فإن دريدا أطنب بشرح الجهود التبشيرية الضرورية ومسؤوليات اليهو ـ مسيحيين تجاه المسلمين:

> **لأنه من المفترض على كلّ من يعتبر نفسه أو نفسها صديقًا للديمقراطية في العالم وليس فقط صديقًا لها في بلده أو بلدها... فينبغي أن يكون هدفه فعل كلّ شيء ممكن للالتحاق بقوى أولئك، وقبل كلِّ شيء كل أولئك في العالم الإسلامي، الذين يحاربون ليس فقط من أجل علمنة السياسي (مهما بقيت هذه العلمنة مترددة) من أجلِ ظهور ذاتوية معلمنة، وإنّما أيضًا من أجل تأويل للإرث القرآني يقوم، من الداخل بمعنى ما، بتحبيذ الحقائق الديمقراطية التي ربما ليست أكثر وضوحًا أو مما يمكن قراءتها من الوهلة الأولى، أو قراءتها تحت هذا المسمّى، مما كانت عليه الحال في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد.**

ويناقش دريدا كثيرًا من هذا تحت عنوان «آخَرُ الديمقراطية»، وهو ما أصبح الإسلام يشغله (وهو ما يعتبره دريدا «عالمًا عربيًا وإسلاميًا بعينِه» وهو ما يمثل أيضًا «الاستثناء العربي والإسلامي»)[2].

وخلافًا لاهتمام دريدا بـ«آخَرِ الديمقراطية»، دعوني ألتفتُ الآن إلى مسألة تتعلّق بكيف شُكِّلَت وتشكّلَت المسيحية، أو نوع «معين» من المسيحية، البروتستانتية، اليهو ـ مسيحية، ـ أوروبا وأميركا، أو عالمٌ مسيحي وأوروبي معين، على أنها «ذات» الديمقراطية. وهذا مهم لأنه، وكما يلاحظ دريدا نفسه في مكان آخر، «ليست هنالك سلطة سياسية بدون التحكم في الأرشيف. ويمكن قياس الديمقراطية الحقة دومًا بهذا المقياس الجوهري: المشاركة في الأرشيف والنفاذ إليه وتكوينه وتأويله. وعلى العكس من هذا يمكن قياس خروقات

(1) Ibid., 32.

(2) Ibid., 28, 41.

في ما يتعلّقُ بنقد مهم لآراء دريدا، انظر:

Anne Norton, «On the Muslim Question», in **Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation, Studies in Global Justice** 7, ed. M. Mookherjee (New York: Springer Link, 2011), 65 _ 75.

الديمقراطية بما يعنونُه عملٌ حديث... بـ «**الأراشيف المحظورة**»[1]. ولعلّ ما يفشل دريدا في فهمه في ما يتعلق بـ «مقاومة» الديمقراطية الليبرالية الغربية التي يقال إن الإسلام يشكلُّها هو أنها مقاومة لمحاولة الليبرالية الغربية تكوين والتحكم في أرشيف كيفية تَكَوُّنِها وتكوينها لـ «لإسلام»، كما أنها في جانب منها مقاومة من «الإسلام» للاحتكار الذي تريد الليبرالية الغربية فرضه على «تأويل» الأرشيف.

لقد كان صدور كتاب **أديان الديمقراطية: اليهودية والكاثوليكية والبروتستانتية في العقيدة وفي الحياة**[2] في عام 1941 جزءًا من مأسسة العلاقات الرابطة ما بين اليهودية والمسيحية[3]. هذه العقيدة الأميركية، وقد صُدِّرت إلى أوروبا ما بعد النازية، هي ما سيُعادُ طرحه بعد أن انتهت الحرب الباردة، ضد الإسلام باعتباره دين «الطغيان» و«القمع». وفي مقدّمته لهذا الكتاب يقوم روبرت أشوورث، رئيس تحرير «المؤتمر القومي للمسيحيين واليهود» (الذي نُشِر الكتاب تحت رعايته)، بتعريف الالتزامات والمؤهلات الليبرالية والقومية الأميركية للمساهمين في الكتاب: «عندما عَنْوَنّا الكتاب بـ**أديان الديمقراطية**، فإننا كنا نضع في الحسبان الإيمان بقيمة وحقوق الفرد التي تُميِّزُ الأديان الثلاثة التي يتعامل معها الكتاب. فهي بناءً على الدين تنبذ كافة أشكال الطغيان. ويكمن هذا التأكيد بالأهمية القصوى للفرد في لبّ كلِّ ديمقراطية حقيقية»[4]. ويزعم آشوورث أنه أُريدَ بهذا الكتاب أن يساعد المنتسبين الأميركيين إلى «الأديان» الثلاثة على العيش متعاونين «كأميركيين».

إذا كان أشوورث يدعم التقليد الأميركي (غير المبني على الدستور) بالفصل ما بين الدين والدولة، فإنه يصرُّ على أن هذا الفصل لا يجعل من أميركا «معادية للدين، أو ما يُطلقُ عليه الأوروبيون بـ«اللائكية»[5]. وفي الحقيقة فإن «الحرية الدينية» التي تمتلكها أميركا زعمًا لا

---

(1) Jacques Derrida, **Archive Fever: A Freudian Impression** (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 4n.

(2) Louis Finkelstein, J. Elliot Ross, and William Adams Brown, **The Religions of Democracy: Judaism, Catholicism, Protestantism in Creed and Life** (New York: Devin-Adair, 1941).

(3) حول الحملات المناهضة للكاثوليك في القرن التاسع عشر ونظريات المؤامرة بخصوص الكنيسة الكاثوليكية واعتبارها تُخطِّطُ لإطاحة مؤسسات الجمهورية الأميركية «الديمقراطية»، انظر:
Anne Norton, **Alternative Americas: A Reading of Antebellum Political Culture** (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 64 _ 96.

(4) Louis Finkelstein, J. Elliot Ross, and William Adams Brown, **The Religions of Democracy,** iii.

(5) Ibid., vii.

تعني أنّه ليس عليها حظر «ممارسة «الساتي» وهي حرق الأرملة في نعش زوجها المتوفى - أو تعدُّد الزيجات... لا، فليست الحرية الدينية رخصة ويجب ألّا يسمح للأفراد أو جماعات من الأفراد، تحتَ مُسوِّغ اتِّباعِ ضمائرهم، أن يقوموا بما هو مهين لضمائر الكثيرين جدًا من الآخرين»[1]. لاحظ أن «الحريَة الدينية» قد أورِدت هنا ليس ضد معتقدات الأديان الأخرى المعادية للديمقراطية أو للفردانية وإنما ضدّ (وهذا ما سنناقشه في الفصل الثاني) ترتيباتها وممارساتها المجنسنة والزيجية وأن هذه «الحرية» تُستَدعى مباشرة في اللحظة نفسها التي يتمُ فيها تأكيد محدودياتها بأكثر الشروط قوة. من الواضح أنه بحسب هذه التأكيدات يتحتّمُ أن تخضع الثقافة غير الأوروبية وغير المسيحية للثقافة الأوروبية المسيحية وإذا ما وضعنا بديهية علاقات القوى هذه جانبًا، فإن الولايات المتحدة سرعان ما بدأت في الإلحاح على العالم بأنها، ورغم أنها أكثر البلدان يفاعة، إذ أُنشئت في عام 1776، إلا أنها في الواقع أقدم ديمقراطية مستمرة دون توقف على هذا الكوكب.

ولكن، ألا يكشف الميل الأميركي الخاص إلى رسم نفسه تاريخيًا بالدولة «اليافعة» صاحبة الديمقراطية «الأقدم»، شكلًا غريبًا من عدم الأمان النفسي على المستوى القومي، أو دعنا نسميه عُصابًا، إزاء عمر جمهورية الولايات المتحدة، التي، باعتبارها دولة أمة، ليست يافعة مطلقًا، وإنما هي ربما إحدى أقدم الدول القومية المستقلّة عبر العالم، خصوصًا عندما تُقارن بمعظم الدول القومية الإفريقية والآسيوية وخصوصًا الأوروبية (من إيطاليا حتى ألمانيا واليونان وبلغاريا ومولدافيا والجبل الأسود)؟ فمن أين تأتي أهمية هذا الادعاء باليفاعة، الذي يُطرحُ دومًا من أجل الإصرار على قِدم عمر أميركا في الديمقراطية؟ لستُ مقتنعًا بالمطلق بأن هذا مجرد تمظهر لشكل قومي من العصاب الجماعي. لقد سخر أوسكار وايلد يومًا كما هو معروف قائلًا: «إن يفاعة أميركا هي أقدم تقاليدها. ولا تزال مستمرّة حتى الآن منذ ثلاثمائة عام. وعندما يسمعهم المرء يتكلّمون سيتصوّرُ أنّهم في طفولتِهم الأولى. لكنهم، في ما يخص الحضارة، في طفولتِهم الثانية»[2]. يبدو أن تباين العمر هذا، أو بالأحرى الادعاء المزدوج للولايات المتحدة على محور زمني من اليفاعة والكهولة، كما سنرى، يخدم أغراضًا أيديولوجية ثقافية، وليس أغراضًا نفسية ونرجسية فقط، خصوصًا الادعاء

(1) Ibid., iv.

(2) Oscar Wilde, A Woman of No Importance, in **Oscar Wilde, Two Plays by Oscar Wilde: «An Ideal Husband» and «A Woman of No Importance»** (New York: Signet Classics, 1997), 163_64.

غير المُضمَر أن ثمّة شيئًا خصوصيًا وأساسيًا في الثقافة المسيحية البروتستانتية الأميركية البيضاء هو ما جعل منذ البدء جمهوريةَ الولايات المتحدة ديمقراطية. ومن الناحية النفسية، ربما يبدو هذا عصابًا جماعيًا ناتجًا عن إحساس الأميركيين البيض بجرح نرجسي نتيجة أن الأميركيين غير البيض وآخرين من غير الأميركيين لا ينظرون إلى الولايات المتحدة على أنها «ديمقراطية» أو «يافعة»، وهو ما يدفع إلى اتخاذ وضعية دفاعية من خلال الإصرار على أن الولايات المتحدة هي في الواقع ما تزعم أنها عليه، بالرغم من أن كثيرًا من الأميركيين يدركون أن بلدهم لم يكن أبدًا، وليس في الحاضر، ما يزعمُ أنه عليه. لقد وصف أكبر المعجبين بالديمقراطية الأميركية في القرن التاسع عشر، دو توكفيل، أن هذه الخصلة النرجسية الأميركية هي عبارة عن «غرور وطني»: «يظهر الأميركيون، في حديثهم مع الغرباء، أن صبرهم ينفد عند سماع أي نقد ولا يشبعون من سماع المديح ...فهم يضايقونك بلا انقطاع مستجدين الثناء، وإذا قاومت توسلاتهم يقومون بمديح أنفسهم. يبدو كأنهم، لأنهم يَشُكّون في أنهم يستحقون المديح، يريدونه أن يتجلىَ دومًا أمام أعينِهم. فإن غرورهم ليس جشعًا فحسب، بل إنه جامح وغيور»[1].

ولعله من المفارقة أن يُكرِّرَ أميركي من أصل إفريقي (من كلا الجِنسَيْن) أو امرأة أميركية (من أي عرق) الافتراضات القومية للولايات المتحدة بأنها أقدم الديمقراطيات، رغم أن كلا المجموعتين العرقية والجنسية كانت مستثناة من هذه الديمقراطية المزعومة لمدة طويلة من عمر هذه الجمهورية، ولا يزال هذا الاستثناء ممارسًا بشكل واسع في حالة الأميركيين السود (يجب أن نتذكّر هنا أنه أثناء الحرب الثورية الأميركية ضد الاستبداد البريطاني، قدّمت ولايات فيرجينيا والكارولينيتين وجورجيا لجنودها الأراضي والعبيد كمكافأة امتنانًا لمساهمتهم في «الديمقراطية» الأميركية)[2]. ورغم هذا فإن هذه المزاعم لا تزال تُكرّرُ دومًا لتأكيد مكانة الولايات المتحدة في العالم وخصوصًا في المناطق «اللاديمقراطية» أو «المناهضة للديمقراطية» التي تقارن الولايات المتحدة دومًا نفسها معها. وهكذا كرّر رئيس الولايات المتحدة باراك أوباما هذه التعويذة القوموية في كانون الثاني/ يناير 2011 لدى ترحيبه بالرئيس الصيني هو جينتاو: «سيادة الرئيس هو، لقد تقابلنا اليوم في إطار جَوٍّ

(1) De Tocqueville, **Democracy in America**, 2:238.

(2) See Robin Blackburn, **The Overthrow of Colonial Slavery, 1776 _ 1848** (London: Verso, 1988), 116. See also Eric Foner, **The Story of American Freedom** (New York: W. W. Norton, 1998), 32.

من الاحترام المتبادل: الولايات المتحدة، وهي أقدم ديمقراطية في العالم، والصين، وهي إحدى أقدم الحضارات في العالم»[1]. ومن الجلي أن أوباما لم يعنِ أن الولايات المتحدة أصبحت ديمقراطية فقط في السبعينيّات من القرن العشرين عندما انتهى قانونيًا نظام الفصل العنصري فيها بينما تم استبداله مباشرة بنظام جديد من القانون الجنائي المبني على الفصل المُعرقن وذلك ليواكب نظامها في الفصل العنصري الاقتصادي[2]. ولئلا يبزّها أوباما فقد كرّرت وزيرة خارجيته، هيلاري رودام كلينتون، هذه التوصيفة على التلفزيون المصري بعد أقل من شهرين في القاهرة، بعيد سقوط حسني مبارك، المدعوم من قبل الولايات المتحدة، نتيجة انتفاضة شعبية: «إننا نكن احترامًا عظيمًا لسبعة آلاف سنة من عمر مصر في الحضارة. نحن بلد شاب بالمقارنة. ولكننا أقدم ديمقراطية في العالم. لذا فإن لدينا الخبرة، باعتبار أننا مررنا بهذه المراحل»[3]. وشأنها شأن أوباما، فإن كلينتون لم تقصد أن تقول إن الولايات المتحدة هي بلد عمره أربعين سنة من الديمقراطية المحدودة ذات البعد العرقي، والتي بدأت في تقليص مطرد للحقوق المدنية والسياسية بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وسنِّ قانون «باتريوت أكت» (الذي ألغى وقلّص كثيرًا من الحقوق المدنية للمواطنين مستخدمًا ذريعة الأمن) الذي مدّدَه أوباما ووسّعه[4].

إن اعتماد كلينتون على المزاعم الإبستمولوجية لنظرية التحديث، التي تقدِّمُ الغربيين بصفتهم بالغين مرّوا بـ«مراحل» النمو ويمكنهم الآن أن يقودوا العرب والمسلمين ليخرجوهم من مرحلة الطفولة، لهو بالكاد أمر جديد. فقد رأى إدوارد سعيد في هذه المزاعم على أنها النقطة «التي يلتحم فيها الاستشراق مع نظرية التحديث بتناغم»[5]. ولكن عندما نقوم بتحليل

---

(1) أُلقي خطابُ الرئيس أوباما في 19 كانون الثاني/ يناير في 2011 في واشنطن أثناء حفلة عشاء رسمي للترحيب بالرئيس الصيني هو جينتاو.

(2) حول استمرار النظام العرقي في الولايات المتحدة اليوم التي تقوم بنزع الحقوق سياسيًا عن «الرجال السود أكثر مما كان عليه الحال في عام 1870» وتقوم بسجن أميركيين من أصل إفريقي في سجونها بعدد «أكبر مما كان عليه العدد الشامل للعبيد ككل في عام 1850»، انظر:
Michelle Alexander, **The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness**, rev. ed. (New York: New Press, 2012), 180.

(3) Hillary Rodham Clinton, 16 March 2011, interview with Shahira Amin on Nile TV channel, also issued as a press release by the State Department on 17 March 2011.

(4) Charlie Savage, «Senators Say Patriot Act is being Misinterpreted», **New York Times**, 26 May 2011.

(5) Edward W. Said, **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World** (New York: Pantheon, 1981), 28.

هذا الكلام، تبدو الولايات المتحدة، أو حتى الغرب عمومًا، كما لو أنهما قد كانا ينتظران منذ أمد بعيد (ربما منذ ظهور نظرية التطور الاجتماعي في القرن الثامن عشر أو على الأقل منذ تبني الداروينية الاجتماعية وعلم الإناسة الكولونيالي في القرن التاسع عشر) اللحظة التي سيبلغُ فيها العرب والمسلمون سن الرشد ويشرعون في العمل من أجل الديمقراطية وحقوق الفرد وينفضون عنهم غبار التقاليد العربية الثقافية الاستبدادية واللاديمقراطية ونفوذ الإسلام عليهم. في التصريحين السالفين لأوباما وكلينتون تُقارَن الحضارة بنظام سياسي للحكم هي، فيما يبدو، في تنافس معه على الأسبقية والتأخر الزمانيين. فكيف وصلت «الحضارة» و«الديمقراطية» إلى أن تصبِحَا مجال مقارنة وحجة إمبريالية؟ يصبح هذا التقابل مفهومًا في ظل طرح الثقافة حيث يتم افتراضُ كلّ من الديمقراطية والاستبداد باعتبارهما إما إنجازات أو إخفاقات حضارية ودينية وثقافية على التوالي.

سوف أعود إلى السابقة الديمقراطية التي شكّلتها الولايات المتحدة لنفسها لاحقًا، ولكن في غضون ذلك أريد أن أشير إلى الربط بين أهمية مساءلة يفاعة الولايات المتحدة في عالم هي فيه إحدى أقدم الدول القومية ومسألة خطاب الأديان العالمية المقارَنة في القرن التاسع عشر الذي أصرَّ أيضًا على أن المسيحية نفسها كانت أكثر الأديان يفاعة وأنها هي التي صحّحت أخطاء الأديان السابقة القديمة (سواءً تلك الميتة منها أو تلك التي نجت وبقيت حية في عصر الحداثة). وعلى غرار المزاعم المناقضة للحقائق بخصوص يفاعة الولايات المتحدة، فقد كان لزامًا على خطاب القرن التاسع عشر هذا عن يفاعة المسيحية باعتبارها الدين «العالمي» الجديد والمجدد الذي يُحقِّقُ ما لم تستطع الأديان القديمة أن تُحقِّقَه أن يأخذ التأخّر الزمني للإسلام بعين الاعتبار حيث ظهر الإسلام بعد ستة قرون من المسيحية. ولكي يقوم بإنجاز ذلك فقد قال القس جيمس كاميرون ليز مثلًا في عام 1882 إنه «لا توجدُ طاقة تجديدية في المحمدية. لأنها تتبع مقولة «الحرف يقتل» [وهذه جملة مقتبسة من العهد الجديد للكتاب المقدس يقوم فيها القديس بولص الرسول بنقد اليهودية ونصوص العهد القديم لتمسكهما بحرفية الشريعة اليهودية لا بروحها: « كِفَايَتُنَا مِنَ الله، الَّذِي جَعَلَنَا كُفَاة لأَنْ نَكُونَ خُدَّامَ عَهْدٍ جَدِيدٍ. لَا الْحَرْف بَلِ الرُّوحِ. لأَنَّ الْحَرْفَ يَقْتُلُ وَلكِنَّ الرُّوحَ يُحْيِي»]. فهي غير مرنة وعقيمة وعاقر.... ولكي... تتقدم فإنّه لا بدّ لها من أن تجد نفسها عائقًا في طبيعتها. فليس لها قدرة على التكيُّف أو التوسُّع أو النماء»[1]. وتُعيد ماسوزاوا صياغة هذه المقاربة

(1) James Cameron Lees, «Mohamedanism», in **The Faiths of the World**, St. Giles Lectures, (New York: Scribners, 1882), 331, cited in Masuzawa, **The Invention of World Religions**, 82 _ 83.

كما منزلة الإسلام في حوارات القرن التاسع عشر هذه قائلة: «رغم أن هذا يبدو غريبًا إلا أنّ [الإسلام كان إذًا] (دينًا قديمًا) أتى متأخِّرًا»[1]. وحتى إن بعضهم كان قد طرحَ الإسلام ليس باعتباره فرعًا من المسيحية، وهو ما فهمه منه بعض المسيحيين الأوائل، بل، كما طرحه المستشرق إرنست رينان، بأنه فرع من اليهودية وبالتالي فهو ساميٌّ تمامًا، ومن الجلي أنّه ما قبل مسيحي في انتماءاته[2]. هنا يبدو طرح يفاعة المسيحية والديمقراطية الأميركية أكثر ارتباطًا بالانحياز الحداثوي المعياري الذي دائمًا ما يُقارن نفسه مع تقاليد «قديمة» من ابتكارِه الخاص يسعى إلى استبدالها، إن لم يكن يريد تجاوزها. وتقبع مسألة الأقدمية الزمانية للديكتاتورية على الديمقراطية وأقدمية الإسلام واليهودية و«البوذية» و«الهندوسية» و«الأديان الكونية» الأخرى على المسيحية في البنية التطورية الزمانية نفسها في الخطاب الليبرالي المعاصر، وهو خطاب أصوله عبادات وأديان بدائية وتبقى غاياته دومًا أميركية ومنتسبة إلى الديمقراطية ذات الطابع الغربي وإلى النمط المسيحي والبروتستانتي، وتحديدًا لأنماط الفهوم العلمانية ودورها في الحياة المعاصرة. إن ما يُزعم في هذه المقارنات والمقابلات إذًا هو تباينٌ ما بين الحضارات والثقافات القديمة والبدائية، التي هي تعبيرات عن عبادات وأديان بدائية، يتمظهر فشلها المعاصر في أنظمة حكمها الاستبدادية والحضارة الأميركية اليافعة والحيوية والقويّة والمنتسبة إلى دين أكثر يفاعة وأكثر تطوّرًا (إن لم يكن الأكثر تطورًا) والذي كان أهم إنجازاته الثقافية هي الديمقراطية.

والواقع أنه عندما أقر الجمهوريون الليبراليون الأوروبيون فيما بعد بالأفعال الوحشية التي اقترفها المسيحيون الأوروبيون [قبل العهد الليبرالي والجمهوري] فإنهم نسبوا أصولها الدينية إلى «الإسلام» كما فعل المؤرخ الفرنسي في القرن التاسع عشر إدغار كينيه الذي لم يدعِ فقط أن محاكم التفتيش وإبادة الإسبان للسكان الأصليين في الأميركيتين كانت مستلهمة من الموروث الإسلامي للإسبان وإنما أيضًا من الحملات الصليبية نفسها ووحشيتها، التي تم كذلك إلقاء اللومُ فيها على صلوات الإسباني دومينيكو دي غوثمان لما قامت به

(1) Masuzawa, 83.

(2) أشكر توموكو ماسوزاوا على إيضاحاتها على هذه النقطة. وكذلك قام كثير من المستشرقين اليهود الألمان بربط الإسلام باليهودية. حول هذا الموضوع، انظر:
Susannah Heschel, «German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism», **New German Critique** 36, no. 1 (2012): 91 _ 107.
انظر أيضًا مناقشة ماسوزاوا لهذه المسألة في المصدر السابق، 82 ـ 86.

من فظائع: «في الحملات الصليبية قامت الكنيسة الكاثوليكية بسنٍّ مبدأ الإسلامية وهو الإبادة»[1]. وفي السياق الأميركي، كما في أوروبا، تُربطُ هذه المقارنات بالطرح التطوري المتغير للتصنيفات العرقية مع التصنيفات الثقافية والدينية.

من الاستشراق إلى دراسات الشرق الأوسط

ينطبقُ أحد أول تعليقات الحرب الباردة إزاء علاقة الإسلام والديمقراطية بعضهما ببعض على تركيا وعلى انتقال حكومتها إلى بنى حكم ليبرالية وعلمانوية وديمقراطية في خمسينيّات القرن العشرين. وقد شرح خبير الشؤون الإيرانية والأستاذ بجامعة هارفارد، ريتشارد ن. فراي، في عام 1957 أن:

> **تحوّل تركيا في ظلِّ أتاتورك في العشرينيّات والثلاثينيّات لهو قطعًا واحد من أعظم الثورات في التاريخ. وإذا كانت تركيا اليوم دولة «غربية» فإنها لا تعاني فحسب من المعضلات الكثيرة التي يعاني منها الغرب، مثل معضلة «ما هي الديمقراطية؟ وما هو الأساس الأخلاقي للدولة والمجتمع؟» في إطار غربي، وإنما تعاني أيضًا من انبعاث الماضي والتقاليد المُمَجّدة عبر العصور والإرث الإسلامي. وستبقى تركيا بلا شك موضوع ملاحظة ودراسة كما موضوعَ شكٍّ من قِبل بقية العالم الإسلامي[2].**

ولكن حتى في حينها فإن تركيا بدت استثناءً غير مستقر لقاعدة الطغيان «الإسلامي». وستشغل مسألة «التقاليد» معلِّقين أميركيين وعلماء سياسيين كثيرين في خمسينيّات القرن العشرين وما بعده وذلك في تحليلهم لعلاقة الإسلام والديمقراطية، لاسيما في ما يخص منهجي العقلانية الحديثة والوضعية. وفي هذا السياق أكّدَ عالم الاجتماع الأميركي دانييل ليرنر Daniel Lerner (الذي كان منهجه الاستشراقي متجليًا تمامًا في كتابه المؤثر عن التحديث في الشرق الأوسط الصادر عام 1958)، متنبئًا، وربما متمنيًا، و«بدون إبداء أي مركزية عِرقية»، أن «التحديث يطرح التحدي الأساسي نفسه، بغض النظر عما إذا كان في الشرق أو الغرب»: ألا وهو بثُّ «روح الوضعية والعقلانية» التي أجمع الأكاديميون على أن

(1) Edgar Quinet, Le Christianisme et la Révolution française (Paris: Fayard, 1984), 137, cited in Losurdo, **Liberalism**, 312.

(2) Richard N. Frye, ed., Islam and the West: Proceedings of the Harvard Summer School Conference on the Middle East, July 25 _ 27, 1955 (The Hague: Mouton, 1956), 3.

«الإسلام» يقف «بلا قدرات دفاعية تمامًا» إزاءها[1]. ويجب مقارنة نقطة ليرنر هذه مع تلك اللاحقة لدريدا المشارِ إليها أعلاه، التي تصرُّ على أن الإسلام هو القوة المعاصرة الوحيدة التي تقاوم حجج الديمقراطية واسمها. ليست تأكيدات ليرنر الحداثوية والسياسية نتاج إبداعه الخاص، بل هي مستعارة من كارل ماركس نفسه الذي طرح بدوره القوة التحويلية لرأس المال باعتبارها

> **تجلب جميع الأمم، حتى أكثرها بربرية، إلى الحضارة. إن الأثمان الرخيصة للسلع هي المدفعية الثقيلة التي يتم بها هدم كلّ أسوار الصين، ومن خلالها تُجبر البرابرة المعروفين بكرههم العنيد للأجانب على الإذعان. إنها تفرض على كل الأمم أن تنتهج النمط البرجوازي في الإنتاج أو أن ينقرضوا؛ وهي تجبرهم على استقدام ما تسمِّيه بالحضارة إلى مجتمعاتهم، أي أن يُصبِحوا برجوازيين هم أنفسهم، باختصار، إنها تصنعُ عالمًا على صورتها[2].**

ستتحدى هذه الحتمية الرأسمالية، التي قرأها علماء الاجتماع الأميركيون باعتبارِها تحديثًا، «إسلامًا» محصّنًا بقدرات هجومية غير متوقعة ستفاجئ السياسيين وعلماء السياسة الأميركيين منذ انتصار الثورة الإيرانية في عام 1979. فكيف استطاع الإسلام، الذي افتُرِضَ أنّه يفتقر إلى القدرة على الدفاع عن نفسه ضدّ سيرِ الحداثة الغربية، أن يصبح تحديًا لها؟ سيكمن الجواب في طرح مفهوم «الدين» religion الذي هو المفهوم المركزي لعصر التنوير، ومفهوم «الثقافة» الذي ظهر في القرن التاسع عشر.

كان أحد المُطلقات التي أذاعتها الأكاديمية الأميركية السائدة حتى كانون الثاني/ يناير 2011 هو افتراض استثنائية عربية وإسلامية. فإذا كانت التشكيلات الثقافية الأخرى من اليابان إلى الهند فأميركا اللاتينية قد اعتنقت «الديمقراطية» في حقب عدة من القرن العشرين فإن الدول المسلمة والعربية لم تقم بذلك، وهو ما جعل من الحجة الثقافية والدينية العاملَ التفسيري الأهم لفشل المسلمين هذا - أو كي نكون أكثر دقّة، للفشل الإسلامي - في الدمقرطة. إن الرحلة التي خاضها الاستشراق ليتحول إلى «دراسات الشرق الأوسط»

(1) Daniel Lerner, **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East** (New York: Free Press, 1958), 45.

(2) Karl Marx, **The Communist Manifesto**, in The Marx-Engels Reader, ed. Robert Tucker (New York: W. W. Norton, 1978), 477.

لم تكن رحلة طويلة ولا شاقة. وفي الحقيقة، وكما لاحظ إدوارد سعيد، كان ثمة قليل من الإبداع المنهجي والنظري في عملية الانتقال من الاستشراق الأوروبي إلى دراسات الشرق الأوسط الأميركية، ربما باستثناء ما يتعلّق بتصغير الرقعة الجغرافية التي تتم دراستها وباختفاء إتقان اللغات الشرق أوسطية لدى دارسي المنطقة. فلم تكن هنالك لا قطيعة معرفية ولا ثورات علمية ولا تحوُّلات معرفية gestalt switches ولا انعطافات في المنهج السائد paradigm shifts، باختصار لا شيء ممّا كان مؤرخ العلوم توماس كون ليعتبره حتى أزمة علمية في هذا الحقل الدراسي[1].

وبينما تم تدشين التحول المؤسسي الرابط بين سياسة الولايات المتحدة الخارجية وبين البحث الأكاديمي في الجامعات الأميركية في خمسينيات القرن العشرين بما بات يُعرف بـ«البند السادس» Title VI (رغم أن العلاقة وُطِّدت قبل هذا أثناء الحرب العالمية الثانية مع الحاجة لخبراء في الدول التي كان للولايات المتحدة دورًا فيها، وهي حاجة تم تأسيس برنامج فولبرايت في عام 1946 ليتكفّل بها)، الذي قدّمَ تمويل الحكومة لإنشاء برامج «الدراسات الإقليمية» الممتدة من أميركا اللاتينية إلى إفريقيا والشرق الأوسط، فإن هذه النافذة المؤسسية لم تدفع الدارسين لهذا الكيان الجديد المسمّى بالشرق الأوسط إلى عقلية مقارِنة أو كونية، وهو شيء تمسّكَ به المستشرقون، على الأقلِ طالما أن الشرق بقي معتبرًا فكرة موحّدة. وهكذا بالنسبة إلى المستشرقين الأوروبيين فإن المنطق الثقافي الذي حكم الصين والهند والعالم العربي كان تقريبًا المنطق «الشرقي» نفسه.

نظرت دراسات الشرق الأوسط الأميركية إلى نفسها تعريفيًا في إطار أضيق من الاستشراق الأوروبي، محجمة نفسها إلى موضوع دراسة أصغر بدأت بالزعم بأنه استثنائي وغير قابل للمقارنة. ومع صعود نظرية التحديث وظهور الردّ المُدمِّر عليها الذي أضحى معروفًا بـ«نظرية التبعية»، بقيت دراسات الشرق الأوسط السائدة مُحصّنة تجاه هذه الدفعة النظرية نحو العالمية، مصرّةً بعناد على خصوصية منطقتها وعلى استثنائيتها. ولم يكن التزامها هذا نتيجة وعي دراسات الشرق الأوسط السائدة للنظرة الإمبريالية الدمجية التي فرضت شكلًا مألوفًا من المعرفة «الكونية» على كلِّ ما لا تعرفه حول العالم متجاهلة خصوصيته، ولم

(1) انظر:
Thomas Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions** (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

يكن سببه أيضًا أن الأكاديميين الأميركيين الذين سافروا إلى المنطقة كي يقوموا بأبحاثهم كانوا مرهفي الحس تجاه ثقافة المنطقة ولا تؤرقهم الآخَرِية الجذرية radical alterity باعتبارها تثري التجربة الإنسانية، شأنهم في هذا شأن دعاة الكونية الذين لا يعكس زعمهم بوجود نسبية ثقافية حول العالم تجدر قراءتها عبر الخطاب التنموي للداروينية الاجتماعية التزامًا بالمساواة الإنسانية. وفي واقع الأمر، فإن هذا الإطار الجديد الذي تمت مأسَسَته في الولايات المتحدة قد أنشأ انقسامًا في التخصُّص بين أقسام دراسات الشرق الأوسط المتخصصة في الدراسات الفيلولوجية والثيولوجية والأدبية وبين معاهد ومراكز الشرق الأوسط المُحتضنة في أقسام العلوم الاجتماعية المختصّة بالسياسة أساسًا. وسيُملي هذا الانقسام في التخصص الكيفية التي يمكن من خلالها مواكبة نظريات العلوم الاجتماعية مع النظرة الاستشراقية للثقافة التي احتضنتها أقسام دراسات الشرق الأوسط. فكان الإصرار على استثنائية الشرق الأوسط والإسلام آنذاك، كما هو الآن، مشروعًا معماريًا هوياتيًا بأكثر المعاني ضيقًا. وكان، كما أظهر سعيد، إصرارًا على الأخرنة وعلى تكوين العالم الأوروبي والأورو - أميركي عن طريق تشكيلِهما باعتبارهما ذاتًا قابلة للتعرُّف؛ وجعل العرب والمسلمين عبر هذه العملية «آخَر» ضروريًا[1]. وسنرى فيما يلي ما سيترتب عليه الوضع نتيجة هذه المنظومة.

وليس معنى هذا أن الباحثين الأميركيين للشرق الأوسط لم يرفضوا المناهج الثقافوية؛ بل في الحقيقة أن عددًا لا بأس به منهم رفضها، وبعضٌ منهم نظّموا أنفسهم كمجموعات تقدمية من الباحثين وأصدروا مجلاتهم وأبحاثهم الخاصة، ومن أبرز هؤلاء المجموعة المرتبطة بـ «مشروع معلومات وأبحاث الشرق الأوسط» (MERIP) ومجموعة الباحثين العرب والأميركيين المتمركزة في الولايات المتحدة والتي أسّست منظمة بحثية منافسة (الجامعيون العرب الأميركيون - AAUG ومجلات **MERIP Reports** و **Arab Studies Quarterly** لتحدي أرثوذوكسية أبحاث الشرق الأوسط السائدة والمنتظمة تحت مظلة «رابطة دراسات الشرق الأوسط» Middle East Studies Association، الممولة من قبل منظمة فورد والمتأسّسة في 1966، ومجلتها الرسمية. ولقد تمت مشاركة أبحاث

(1) فيما يخص هذا انظر أيضًا كتاب طلال أسد:
Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 70 _ 161.

واستنتاجات سعيد الأولى بخصوص الاستشراق في سياق المؤتمر الأول لمنظّمة الجامعيين العرب ـ الأميركيين[1].

كان التعبير عن نظرية التحديث ومفاهيمها المتعلقة بالثقافة السياسية والوطنية في دراسات الشرق الأوسط السائدة أمرًا يتم تأويله عبر مصفاة الاستشراق. وبالنسبة إلى دراسات الشرق الأوسط السائدة فلم يُعْزَ فشل هذه النظرية في تفسير العملية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الشرق الأوسط، والدول الإسلامية من بعدها، إلى المغالطات النظرية في نظرية التحديث نفسها بل بأنه نتيجة استثنائية الثقافات العربية والإسلامية بشكل عام. ففيما أقبلت بقية الدراسات الإقليمية وباحثو دراسات الشرق الأوسط المناهضون للمؤسسة الأكاديمية القائمة على نظرية التبعية لفهم العملية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية المتفتِقة في إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية (فسمير أمين، وهو باحث دراسات الشرق الأوسط، هو رائد من رواد نظرية التبعية، حيث كتب رسالته في عام 1957 في فرنسا عن هذا الموضوع ونشرها لاحقًا بالإنكليزية تحت عنوان **التراكم على صعيد عالمي**)[2] فإن دراسات الشرق الأوسط السائدة اتجهت إلى دراسة الإسلام والثقافة. ونتيجة تجاهل دراسات الشرق الأوسط العامل المركزي للصلات الإمبريالية مع المنطقة التي يُعتبر النفط من أولوياتها، فلم تعتبر هذه الدراسات أن ما هو استثنائي في المنطقة هو طبيعة هذا الاهتمام الأميركي الإمبريالي في السيطرة على النفط وإنتاجه، وهو اهتمام أدى إلى ضبط أنواع الأنظمة السياسية الحاكمة فيها وأصناف المقاومة التي نتجت عنها، بل أصرت على المفهوم السطحي بأن «الثقافة» الإسلامية والعربية هي ما تجعل المنطقة استثناءً.

---

(1) حول التفاصيل انظر:

Said, **Orientalism**, 328 _ 284; Said, **Covering Islam**, 61 _ 135; and Timothy Mitchell, «The Middle East in the Past and Future of Social Science», in **The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines**, ed. David Szanton (Berkeley: University of California Press, 2002).

انظر أيضًا:

Zachary Lockman, **Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism** (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

(2) انظر: Mitchell, «The Middle East in the Past... .»

حيث يتحدى الرواية الأكثر ذيوعًا عن تأخر دراسات الشرق الأوسط باعتماد نظرية التبعية. للنسخة الإنكليزية عن كتاب سمير أمين، انظر:

Amin, **Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment** (New York: Monthly Review Press, 1974).

لقد قام الناقد الأدبي البريطاني، رايموند ويليامز، بالتنقيب عن المفهوم الحديث للثقافة الذي وضّح بأنه برز في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأرّخَ لظهوره كتصنيف اعتمده الباحثون الحديثون في دراستهم لما أصبح يسمى بـ«الشعب»، والأخير مفهوم حديث أيضًا، كما لظهوره كموضوع لدراسات الأنثروبولوجيا وعلم الآثار الإمبرياليين (وهنا يبرز مفهوم عالم الإناسة الأميركي فرانز بوواز للثقافة باعتبارها عالمًا محدودًا من الأفكار والأعراف المشتركة) اللذين يأخذان مفهوم الثقافة بمعنى الإنتاج المادي، والتأريخ الإمبريالي، ومؤخرًا، الأنظمة الرمزية والدلالية للإنتاج[1].

استطرد ويليامز في العلاقة العضوية بين «الثقافة» و«الحضارة»: «شأنها شأن الثقافة... التي كان ولم يزل لها معها تفاعل طويل وصعب، فإن [الحضارة] رمزت في الأصل إلى عملية متدرجة، وفي سياقات معينة لا يزال هذا المعنى ساريًا». ويحدِّد المعنى الحديث للحضارة بالإنكليزية باعتباره ظهر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وسيبدأ استخدامه في صيغة الجمع في ستينيات القرن عندما صار يُقارن مع البربرية والوحشية[2]. وفي إطار هذه الفهم فإن إرنست رينان، الذي ساهم في وضع الإسلام في سياق ساميٍّ ما قبل مسيحي، قد قام لاحقًا في القرن التاسع عشر باعتبار الإسلام عدو العلم طرًا، مثيرًا بذلك ردًا من الإصلاحي المسلم جمال الدِّين الأفغاني. وقد حاجج رينان في محاضرة قدّمها في جامعة السوربون في عام 1883 في موضوع «الإسلام والعلم» بأن الإسلام كدين والعرب كشعب كانوا دومًا مُعادين للعلم والفلسفة وأن أي إنجاز عربي وإسلامي في هذه المجالات قد تم رغمًا عن الإسلام وغالبًا بواسطة غير العرب والشعوب غير المسلمة التي غزاها الإسلام والعرب. وما إن استعاد العرب سيطرتهم واستعاد الإسلام عافيته حتى تم تقويض هذه الإنجازات وظهرت الروح الحقيقية لكليهما وهي تحديدًا «كُرهُ العلم»[3]. وهنا فإن قضية «انحطاط الدول التي حكمها الإسلام وإلغائها العقلي للأعراق التي أخذت، من ذلك الدين وحده، ثقافتها وتعليمها» بدت للأوروبيين على أنّها «انحطاط البلاد المُحمدية»[4].

(1) Raymond Williams, **Keywords: Vocabulary of Culture and Society**, 93 _ 87. See also Raymond Williams, **Culture and Society, 1780 _ 1950**, introduction, xiii–xx.

(2) Williams, **Keywords**, 57 _ 60.

(3) Ernest Renan, **«Islamism and Science»**, reproduced in **Orientalism: Early Sources**, vol. 1, **Readings in Orientalism**, ed. Bryan S. Turner (London: Routledge, 2000), 210. Renan's lecture was delivered on 29 March 1883.

(4) Ibid., 1:200.

وكان جمال الدين الأفغاني يشارك رينان في كثيرٍ من استنتاجاته المتعلقة بالوضعية الراهنة (أواخر القرن التاسع عشر) للبلدان الإسلامية وعن «مسؤولية» «الدين الإسلامي» عن «الأسباب التي جعلت الحضارة العربية... منطفئة... والعالم العربي مطمورًا في الظلمة الكالحة»[1]. لكن الأفغاني قام بكونية القمع الديني للعلم عبر مقارنته رصيد الإسلام بالمسيحية، مقوضًا صفة الاستثنائية التي أسداها رينان للإسلام. وكان اختلاف الأفغاني مع رينان اختلافًا على الافتراضات العنصرية التي وظّفها رينان لوصم العرب بأنّهم معادون للعلم والفلسفة. فطرح الأفغاني الداروينية الاجتماعية كأساس لتفنيده، شارِحًا الأساس التطوري لكل المجتمعات حيث يظهر فيها الدين، لا «العقل المحض»، في مرحلتها البربرية كمرحلة انتقالية إلى الحضارة. وكانت النزعة الكونية عند الأفغاني أساسية: «فبهذه التربية الدينية، سواءً كانت إسلامية أو مسيحية أو وثنية، ظهرت جميع الأمم من البربرية وسارت باتجاه حضارة أكثر تقدمًا»[2]. وإذا كان «دين المسلمين» قد أصبح «عائقًا لتطوّر العلوم» فإن هذا كان مجرّد مرحلة تطوّرية سوف «تختفي» يومًا ما[3]. وخمّنَ الأفغاني أن محرك مسار التطور في أوروبا، متّبعًا في ذلك فرانسوا غيزو، مؤلف «**تاريخ الحضارة**»، كان الإصلاح البروتستانتي[4]. واستجدى الأفغاني من رينان أن يتمهّل، مُدعِيًا أن الإسلام يعيش في مرحلة الطفولة مقارنة بمرحلة البلوغ التي وجدت فيها المسيحية نفسها في القرن التاسع عشر:

الدين المسيحي... ظهر من المرحلة الأولى [من تطوّره]. ومنذ تلك اللحظة كان حرًّا ومستقلًا، وبدا أنه يخطو بسرعة على طريق التقدم والعلم، أما المجتمع المسلم

---

(1) انظر:

«Answer of Jamal al-Din al-Afghani to Renan», first published in the **Journal Des Débats**, 18 May 1883 and reproduced in **Jamal Ad-Din al-Afghani, Réfutation des matérialistes**, ed. and trans. A. M. Goichon (Paris: Paul Geuthner, 1942), 184.

وفي

Nikki Keddie, **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani** (Berkeley: University of California Press, 1983), 187.

(2) Goichon, 177, and Keddie, 183.

(3) المصدر نفسه.

(4) يحيلُ إلى غيزو في كتابه: **Réfutation des matérialistes**

انظر: Goichon, 165

انظر أيضًا الترجمة العربية لكتابه من أصله الفارسي التي قام بها محمد عبده، **الرّد على الدّهريين**، (القاهرة: السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع، 1983)، ص101.

فلم يُحرِّر نفسه بعدُ من ربق الدين. بيدَ أنّه لا يمكنني وأنا أدرك أن الدين المسيحي جاء إلى هذا العالم قبل الدين الإسلامي بعدة قرون، إلا مواصلة الأمل أن المجتمع المحمدي سينجح يومًا ما في كسر أصفاده ويخطو بثقة إلى درب الحضارة على طريقة المجتمع الأوروبي، الذي بالنسبة إليه لم تكن المسيحية عائقًا قاهرًا أمامه برغم تشددها وعدم تسامحها. كلّا، أرفض الإقرار بأن على الإسلام أن يُحرَم من هذا الأمل. وهنا أرافع لدى السيد رينان ليس عن قضية الدين الإسلامي بل عن قضية مئات الملايين من البشر الذين سيضطرون، نتيجة كلامه، للعيش في ظلّ البربرية والجهل[1].

لقد بدا من بعض النواحي أنه لو كان الدين عاملًا مُسبِّبًا في الاقتصاد وأنماط التفكير والأنظمة السياسية منذ القرن السادس عشر فما بعده وأن الثقافة، ولاحقًا الحضارة (وعلاقتهما بالمناخ والجغرافيا ولاحقا بالعرق وعلم الوراثة genetics)، أصبحت وريثة لنظام السببية هذا في القرن التاسع عشر وفي أغلب القرن العشرين، فإننا نجد اليوم أن الدين باعتباره ثقافة، أو الثقافة باعتبارها دينًا، هو ما يُحدِّدُ الإسلام باعتباره عاملًا مُسبِّبًا يُحدِّدُ أنظمة سياسية بعينِها دون أخرى. وليس الأمر هنا طرح مجانبة بين الحضارة والديمقراطية في إطار مقارنة زمانية وإنما هو بالأحرى وضع الحضارة والثقافة والدين باعتبارها سابقة على أنظمة الحكم السياسية ومنتجة لها، بما فيها الديمقراطية، وباعتبارِها أيضًا تراثًا دينيًا استمر إلى عصر الحداثة وواصل تحفيز أو قمع الديمقراطية.

استنتجت العالمة السياسية الأميركية ليسا أندرسون في عرض قدمته لمؤلّفات العلوم السياسية أن «ما فُهم [من لدن الأكاديميين الأميركيين] في خمسينيّات وستينيّات القرن العشرين على أنه «ثقافة وبالتالي أنه مهم فقط لدارسي الظواهر العجائبية، أصبح «تراثًا» أو «تقاليدَ» وصارَ من تخصص المختصين في الدراسات الإقليمية في السبعينيات»[2]. وعلاوة على هذا، فإنه حتى ظهور اهتمام جديد بالديمقراطية والدمقرطة في ثمانينيات

(1) **Goichon**, 177 _ 78, **Keddie**, 183.
في ما يخص سجال رينان والأفغاني، انظر:
Joseph Massad, **Desiring Arabs** (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 12 _ 13.

(2) Lisa Anderson, «Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East», in **Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses**, ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990), 66.
حول مراجعة آراء ليرنر، انظر: Anderson, **«Policy-Making and Theory Building»**, 56 _ 57.

القرن العشرين، فإن معارضة المنهج السائد للعلوم السياسية الأميركية المختصة في الشرق الأوسط، وهي معارضة وقفت ضد نظرية التحديث، جاءت من الأوساط المحافِظة، لا من الماركسيين كما حدث في دراسات أميركا اللاتينية مثلًا. فمنظرو نظرية التحديث الأميركيين كانوا يدعون إلى هدم التقاليد والمؤسسات والنخب الدينية (التي كانت حليفًا تقليديًا للإمبريالية الأميركية) كجزء من عملية التحديث وهو ما دفع المحافظين الأميركيين إلى الرّد. وكما تُبيِّنُ أندرسون، فإن تحدي نظرية التحديث لم يأت «من الأوساط الهنتنغتونية رغم هذا بل من أولئك الذين أحسُّوا بحاجة لشرح ما بدا لمعظم هؤلاء المنظرين، ولعدد غير قليل من النخب السياسية في المنطقة، القدرة المفاجئة والمرعبة للتقاليد على التكيّف»[1]. وقد شرع علماء السياسة المقيمون بأميركا والمتخصصون في دراسة الشرق الأوسط، غير آبهين بالتطورات الحاصلة في حقل العلوم السياسية الذي تحوّل إلى دراسة «الاقتصاد السياسي»، في دراسة «التقاليد»، وهو نفسه تصنيف حديث سيلعب دورًا مركزيًا في نظرية التحديث (ولا يعني هذا أن دراسة الاقتصاد السياسي هي بالضرورة خالية من المحاججات الثقافوية، بل بالأحرى أن الثقافة لا تُستخدَمُ فيها باعتبارها «المُتغيِّر المستقل» الوحيد الذي يمكن أن «يفسرها» بشكل شامل). ونتيجة ذلك، فقد سمحوا بإدخال النظريات الاستشراقية عن الثقافة العربية والإسلامية، التي كانوا قد أهملوها في مرحلة سابقة (عندما لم يكن العالم العربي والإسلامي موضوع تركيز دراسيًا) على أساس اهتمامهم بالعملية التحديثية وليس ببقايا ما هو قبل حداثي[2].

ولكن كيف أصبحت الثقافة تُعَبَّئ كحجة إمبريالية لمصلحة الديمقراطية وضدّها؟ لقد

= حول مناقشة آفاق الديمقراطية في العالم العربي وصرف عامل «الإسلام»، انظر:
Lisa Anderson, «Arab Democracy: Dismal Prospects», **World Policy Journal** 18, no. 3 (Fall 2001): 53 _ 60.

(1) Anderson, «**Policy-Making and Theory Building**», 60.

(2) لقد حاجج المؤرخ بيتر غران من المنظور نفسه أنه بالفعل «الاستشراق، باعتباره مظهرًا منطقيًا وطبيعيًا للثقافة الديمقراطية [الأوروبية] المسيطرة وباعتباره تقليدًا ثقافيًا هو ما يعمل على تأخير نمو وتطور منهج الاقتصاد السياسي في دراسات الشرق الأوسط [الغربية]. وذلك في
Peter Gran, «Studies of Anglo-American Political Economy: Democracy, Orientalism, and the Left», in **Theory and Politics and the Arab World: Critical Responses**, ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990), 228.
قد يبدو أيضًا أن ثقافة المعرفة الأكاديمية الغربية والتصويرات الإعلامية، بل بالفعل الخطاب السياسي الغربي نفسه، هي التي أصبحت تقليدًا مستمرًا (مع محدودية هذه المقارنة) شأنها شأن ما تعتبره وتسميه بـ«التقاليد» المسلمة التي يقال إنها تفسّر «الاستبداد» المسلم والإسلامي والعداوة تجاه الديمقراطية أو على الأقل عدم التجانس معها.

كان عالما السياسة الأميركيان، غابرييل ألموند وسيدني فيربا، رائدَيْن في هذا الاتجاه. ولقد فتحَ كتابهما الصادر في عام 1963 **الثقافة الأهلية: المواقف السياسية والديمقراطية في خمسة بلدان**، سجالًا حول ما يربط الديمقراطية بالثقافة، معرِّفًا «الثقافة السياسية لأمة ما» على أنها «توزّع معين للتوجهات نحو الأهداف السياسية في أوساط أفراد الأمة»[1]. وقد ابتكرا منظومة ثلاثية من أنواع الثقافات السياسية: الضيقة، والخاضعة، والمُشارِكة[2]. وليس مفاجئًا أن الأمثلة على الثقافة الضيقة تشمل «بشكل واسع الممالك الإفريقية وحتى الإمبراطورية العثمانية [التي] هي نموذج من الثقافات الضيقة الممتزجة بتلك الخاضعة المستقرة»[3]. وتعني الثقافات السياسية الضيقة الغياب الشامل لتوقعات شعبية بتغيير سيقوم به النظام السياسي»[4]. وهكذا فإن الثقافة السياسية الضيِّقة هي علامة على الاستبداد ويجب طبعًا مقارنتها بالثقافة المُشارِكة التي تؤدي إلى الحكم الديمقراطي. وأثناء مراجعته لخلاصة كتابهما وردِّه على الانتقادات التي وُجهت له، قدّمَ ألموند، بعد عقدين من الزمن على صدور الكتاب، شرحًا لبزوغ مفهوم الثقافة السياسية. وبينما أصر بشكل لاتاريخي أن الثقافة السياسية هي مفهوم قديم، بمعنى أن المصطلح الحديث لها يعكس ببساطة المفاهيم القديمة التي تعود إلى الكتاب المقدس والإغريق (مستجديًا الهيلينية والعبرانية كأصول مرةً أخرى) وعلى أنها «بمعنى ما ظلتّ دومًا مَعَنا»، فإنه طرَحَ السؤال الآتي:

> **كيف نفسر الشعبية المفاجئة لها في الستينيات وطفرة البحوث التي تتعامل معها في العقود الأخيرة؟ نقترِحُ أن فشل التنوير والتوقعات الليبرالية التي تعلّقَت بالنمو السياسي والثقافة السياسية كانت المعضلة الكاشفة، التي غدت الأبحاث في مفهوم الثقافة السياسية ردًا عليها، وقدّمَ تطور النظريات الاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين ومنهجية العلوم الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية (وخصوصًا مناهج الاستبيان) فرصة لحلها. إن التحدي الفكري إضافة إلى التطورات النظرية والابتكارات المنهجية يفسر ظهور حقل التقصي هذا**[5].

إذا كانت الفاشية والنازية و«البلشفية» علامة على إخفاق عصر التنوير في إنتاج دول

(1) Gabriel Almond and Sydney Verba, **The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 14 _ 15.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) المصدر نفسه، ص 18.

(5) Gabriel A. Almond, «The Intellectual History of the Civic Culture Concept», in **The Civic Culture Revisited**, ed. Gabriel A. Almond and Sydney Verba (Boston: Little, Brown, 1980), 6.

ليبرالية في أربعينيات القرن العشرين بحسب ألموند وفيربا، فإن جدول البحث لهذا الحقل الدراسي تحدّد بحاجته ليقدم تفسيرًا لاستمرار الأنظمة الشيوعية و«الشمولية» بعد الحرب، وفي حالة المتخصصين الأوروأميركيين والأوروبيين في الدول ذات الأغلبية المسلمة، تحدّد ببحث استمرار الإسلام (مع الاستثناء المتذبذب لتركيا) باعتباره منتِجًا لثقافة سياسية معادية للديمقراطية ومتحيّزة للاستبداد.

مداخلة هنتنغتون

لكن ومن حيث إن نظرية التحديث تنبّأت بالتحوّل الديمقراطي مع ظهور الحداثة وهجر «التقاليد»، ونظريات الثقافة السياسية اقترحت أن محدودية الحكم الديمقراطي المستقر مرتبطة بالثقافة باعتبارها «مجموعة من المتغيرات التي يمكن استخدامها في بناء نظريات»[1]، فإن مصالح الولايات المتحدة أثناء حرب فييتنام كانت تهدف باطراد لإنتاج أنظمة «مستقرة» لا حاجة لها بأن تكون ديمقراطية على الإطلاق وألّا توقف أو تُهدِّدَ تدفق رأس المال الغربي. ولقد كان هذا هو الإطار الذي بدت فيه المداخلة الكلاسيكية للأستاذ بجامعة هارفارد (ومستشار حكومة الولايات المتحدة أثناء غزو الولايات المتحدة لفييتنام) صموئيل هنتنغتون، في كتابه **الاستقرار السياسي في مجتمعات متغيرة**، الصادر في عام 1968، أكثر اهتمامًا بمسألة الاستقرار والفساد من اهتمامها بقضية الديمقراطية، وخصوصًا عندما تعلّق الأمر بالإسلام: «ينبغي أن تكون ظاهرة الفساد... أقلّ شمولًا في غضون عملية تحديث المجتمعات الإقطاعية منها في غضون تحديث المجتمعات الممركزة بيروقراطيًا فنتوقع أن الفساد كان أقلّ حضورًا في اليابان منه في الصين وأقلّ حضورًا في الثقافات الهندية منه في الثقافات الإسلامية. وتقترح المعلومات البحثية الأولية أن هذا فعلًا ما قد حصل»[2].

(1) المصدر السابق، ص. 26.
هذه الافتراضات المنهجية يتم استخدامها باستمرار في أبحاث العلوم السياسية في الشرق الأوسط، ومن هنا يأتي «معيار الديمقراطية العربية»، الذي تموِّلُه وزارة الخارجية الأميركية، الذي يقيس التوجهات السياسية للمواطنين في البلدان العربية. ويدعي أنه يساهم في «الدمقرطة والحكم الرّشيد»، مقوِّمًا عبره «الثقافة السياسية بشكل عام، وبشكل خاص درجة الدعم الشعبي للديمقراطية وقيم المواطنة التي تؤدي إلى الحكم الديمقراطي» في بلد ما. انظر:
Mark Tessler and Amaney Jamal, «Political Attitude Research in the Arab World: Emerging Opportunities», PS: **Political Science and Politics** (July 2006): 39, 3, 434, 435.
يبدو أن كلّ هذا يواصل الافتراضات الأكاديمية والشعبية الليبرالية الأميركية بأن مختلف الاستبدادات العربية (والمسلمة) تعكسُ مواقف المواطنين!

(2) Samuel P. Huntington, **Political Order in Changing Societies** (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), 65.

وفي ثمانينيات القرن العشرين، وبعد السقوط الأكاديمي لنظرية التحديث Moderni-zation Theory (التي رغم ذلك استمر تداولها ليس فقط في أروقة أكاديمية كثيرة ولكن أيضًا وخصوصًا في الطروحات الإعلامية وفي السياسة الدولية الممأسسة في وكالات التنمية الغربية والوكالات التابعة للأمم المتحدة وفروعها المحلية من المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث) وسقوط نظرية التبعية Dependency Theory، وعلى أثر حملات حقوق الإنسان المناهضة للسوفييت في سنوات جيمي كارتر في الحكم، سيظهر خطابٌ متجددُ الشباب عن الديمقراطية الليبرالية سيدشن ما أصبح يسمى في الأكاديمية الغربية بـ «الانعطافة الثقافية» The Cultural Turn، التي نشأت خارج حقل دراسات الشرق الأوسط، حيث، كما رأينا سابقًا، لم تكن قد تمت إزاحة الثقافة أصلًا كعامل أساس للتحليل على أي حال. كانت هذه هي السنوات التي بدأت فيها الولايات المتحدة بدعم وتدريب، وتمويل، وحتى إنشاء مجموعات إسلامية لتحارب الحضور السوفييتي والحكومة الشيوعية في أفغانستان التي أُقيمت بعد الثورة الأفغانية التي أطاحت النظام الملكي. وسيحتفي صموئيل ب. هنتنغتون نفسه بهذه المحاجحات. وقد استهل هنتنغتون هذه السجالات بتقديم حجته عن علاقة الديمقراطية بأنماط الحكم التي تسبقها وهي حجة مرتبطة بحجته التي قدمها مسبقًا عن علاقة الفساد بأنماط الأنظمة السياسية:

> **بحسب إحدى الحجج المطروحة، فإن التعددية (وحتى التعددية ذات التراتبية المتدرجة جدًا) في المجتمعات التقليدية تعزز احتمالية نمو ديمقراطية مستقرة في المجتمعات الحديثة. فقد يكون نظام طبقات «الكاست» Caste سببًا لكون الهند استطاعت تنمية مؤسّسات ديمقراطية مستقرة والمحافظة عليها. وبشكل أعم فقد يتم طرح الحجة بأن المجتمعات ذات النظام الإقطاعي المتطوِّر، بما فيها أرستقراطية قادرة على تحجيم نمو سلطة الدولة، هي أقدر أن تتطورَ إلى ديمقراطيات أكثر من تلك المجتمعات التي ليس لها تلك التعدّدية الاجتماعية. ويشير سجل أوروبا الغربية في مقابل روسيا وسجل اليابان في مقابل الصين أن هذه النظرية ربما تكون صحيحة، إلا أنها تخفق في شرح الفروق ما بين أميركا الشمالية وأميركا الجنوبية. وقد نسبَ دو توكفيل ولويس هارتز وآخرون الديمقراطية في حالة الأولى إلى غياب الإقطاع. أما فشل الديمقراطية في أميركا الجنوبية فقد نُسِبَ خلاف ذلك دومًا وبالتحديد إلى إرثها الإقطاعي بالذات رغم أنه، من الأكيد أن، الإقطاعية التي قامت هناك كانت ذات مركزية عالية[1].**

---

(1) Samuel P. Huntington, «Will More Countries Become Democratic?» **Political Science Quarterly 99**, no. 2 (Summer 1984): 203.

وهكذا، تبعًا لهنتنغتون، فإن المجتمعات «الإسلامية» أكثر «فسادًا» نتيجة أنظمتها البيروقراطية المركزية، وهو أيضًا من الأسباب المحتملة لاستمرارية عدم ديمقراطيتها. وهذا الطرح ليس غير متصل بنظرية كارل فيتفوغل الهيدروليكية (المتعلقة بالسوائل المضغوطة والمتحركة تحت سطح الأرض) التي ظهرت أثناء الحرب الباردة لتفسير الاستبداد الشرقي والتي عمّمها في كتابه الصادر عام 1957 ووسّعَها كي تنطبق على الاتحاد السوفييتي[1]. إلا أن ثمة عوامل أخرى أيضًا. وهنتنغتون يصنِّفُها إلى أربعة تصانيف منفصلة: «اقتصادية وسياسية وخارجية وثقافية»[2]. بيد أنه سيذهب إلى إبطال أهمية بعض هذه العوامل باعتبارها غير حاسمة في الديمقراطية، مركِّزًا على التصنيف الثقافي باعتباره صاحب العلاقة الأكبر.

وقد عارض هنتنغتون مقولة إنّ النمو الاقتصادي والثروة تعزِّزُان الديمقراطية، وقدم أمثلة عدة من بلدان جمّعت ثروة متزايدة وتُعتبَرُ من قبل البنك الدولي دولًا ذات أجور متوسِّطة ولكنها فشلت في الدمقرطة. واستنتج هنتنغتون، متجاهلًا المفاهيم الماركسية التي كانت نظرية التحديث، برغم التزاماتها الليبرالية الإمبريالية، تعتمد عليها (أي قولها بأن الرأسمالية المتقدمة ستسحق النخب والبنى الاقتصادية والأيديولوجيات التقليدية الحاكمة، بما فيها الدين)، بأن «النمو الاقتصادي يفرض تحوير، أو التخلي عن، المؤسسات السياسية التقليدية؛ لكنه لا يحدِّدُ أيّ نظام سياسي سيحلُّ محلها. فذلك أمرٌ تُحدِّده عوامل أخرى كالثقافة المُضمرة في المجتمع وقيم النخب والتأثير الخارجي»[3]. ويطلُّ الإسلام بوجهه القبيح اللادمقراطي حين يستحضر هنتنغتون العامل الثقافي:

> **لم يكن الإسلام...مرحِّبًا بالديمقراطية. فمن بين الدول الست والثلاثين ذات الأغلبية المسلمة، صنّفت منظمة «فريدوم هاوس» في عام 1984 إحدى وعشرين دولة منها على أنّها «غير حُرّة»، وخمس عشرة منها على أنّها «حرة جزئيًا»، ولم تعتبر أيًا منها «حرة». أما الدولة الإسلامية الوحيدة التي حافظت على ديمقراطية غير منقطعة منذ الحرب العالمية الثانية فكانت تركيا، التي قامت، تحت حكم مصطفى كمال، برفض تقاليدها الإسلامية علنًا وعرّفت نفسها على أنّها جمهورية علمانية. أما الدولة العربية الوحيدة التي حافظت على الديمقراطية لأي فترة من الزمن، برغم تعددها الطائفي، فكانت لبنان، التي يشكّل المسيحيون أربعين إلى**

(1) Karl A. Wittfogel, **Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power** (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

(2) Huntington, «**Will More Countries Become Democratic?**» 198.

(3) المصدر نفسه، ص 201 ـ 202.

خمسين بالمائة من سكانِها، والتي انهارت مؤسساتها الديمقراطية عندما وطّدَت الأغلبية المسلمة نفسها في سبعينيات القرن العشرين. وعلى المنوال ذاته، إلى حد ما، فإن الكونفوشية والبوذية مثلتا بيئة مواتية للحكم التسلطي أيضًا، حتى في تلك الأماكن حيث ظهرت الظروف الاقتصادية المواتية للديمقراطية كما حصل في كوريا وتايوان وسنغافورة. ومن ناحية أخرى، فإن الثقافتين الهندية والشنتية في الهند واليابان على الأقل لم تمنعا نمو المؤسسات الديمقراطية ولربما شجعتاها[1].

سيُعيد صموئيل هنتنغتون طرح هذا الفهم الثقافوي المثير بعد سنوات قليلة ليشرح العوامل التي تُمَكِّنُ وتعيق ظهور الديمقراطية في مناطق «ثقافية» مختلفة حول العالم، وذلك عبر مقاربة شديدة الحتمية: «ما يعيق الدمقرطة في الصين هي عوامل سياسية واقتصادية وثقافية؛ وما يعيقها في إفريقيا هي غالبًا عوامل اقتصادية؛ وما يعيقها في البلدان النامية بسرعة في شرق آسيا وفي العديد من دول العالم الإسلامي هي عوامل ثقافية بشكل أساسي»[2].

شرع هنتنغتون، مستشهدًا بدانييل بايبس، في شرح عداء الإسلام، بصفته ثقافةً، للديمقراطية. فجادل، مُتبَعًا بايبس: «في الإسلام... لا يوجد تمييز ما بين الدين والسياسة أو ما بين ما هو روحي وما هو علماني، وكانت المشاركة السياسية فيه تاريخيًا مفهومًا دخيلًا»[3]. في سياق الحرب الباردة ونظرياتها عن الأنظمة «الشمولية» Totalitarian في مواجهة تلك «الديمقراطية» بدا أن الإسلام ينتمي للفصيلة الشمولية. وسيستمر هنتنغتون في ترديد هذه الترنيمة، وإن بصيغ مُحوّرة في كتابات لاحقة: «يرفض...الإسلام... أي تمييز ما بين المجتمع الديني والمجتمع السياسي»[4] و«حيث إن الشرعية والسياسة الحكومية تنبع من العقيدة الدينية والتخصص الديني، فإن المفاهيم الإسلامية للسياسة تُخالف أسس السياسة الديمقراطية وتناقِضُها»[5]. تجدر الملاحظة هنا كيف أن هنتنغتون يعتبر «الإسلام» والمفاهيم «الإسلامية» نفس الشيء وعينه. وبالتالي فإن غياب الفصل بين ما هو سياسي وما

(1) المصدر السابق، ص 208.
وسيستطردُ لاحقًا بشأن الاستثناء اللبناني وعلاقته بالمسيحية والإسلام في:
Huntington, «Democracy's Third Wave», **Journal of Democracy** 3 (Spring 1992): 28.

(2) Huntington, **«Democracy's Third Wave»**, 33.

(3) Huntington, **«Will More Countries Become Democratic?»** 208.

(4) Huntington, **«Democracy's Third Wave»**, 28.

(5) المصدر نفسه.

هو ثيولوجي هو المعيار المستخدم لتمييز المجتمعات والثقافات الديمقراطية الحديثة عن تلك الشمولية (في حالة الشيوعية يُنظَرُ إلى الأيديولوجيا باعتبارها نظير الثيولوجيا)، ويميِّزُ المسيحية البروتستانتية والعلمانية، التي أنجبَتها، عن اليهودية والإسلام (والكاثوليكية والمسيحية الأرثوذوكسية) اللذين لا يستطيعان الفصل ما بين الاثنين. والواقع أن الحجج إزاء علاقات المسيحية الأرثوذوكسية والكاثوليكية بالاستبداد ستتوطّدُ على أنها عوامل مفسِّرة لاستمرار «الديكتاتورية» في اليونان وإسبانيا والبرتغال حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين، عندما أصبحت خلاله أخيرًا كلّ أوروبا الغربية «ديمقراطية»، وحتى عام 1990 في أوروبا الشرقية، عندما توحّدت كل أوروبا تحت مظلة «الديمقراطية».

إلا إنه إذا كان الإسلام قد أعاق الديمقراطيةَ فإن المسيحية (في هيئتها البروتستانتية) تساعد على تحقيقها. وقد عمل هنتنغتون على تأكيد إضافة في هذا الصدد بأنه «يمكن للمرء أن يتكهن بما إذا كان يمكن لانتشار المسيحية في كوريا [الجنوبية] أن يخلق سياقًا ثقافيًا أكثرَ تحبيذًا للديمقراطية»[1]. وقد قام هنتنغتون بتعميم هذه المحاججة في عام 1992 وأعطاها بُعدًا تاريخيًا: «تاريخيًا، كان ثمّة ارتباطٌ قويٌ ما بين المسيحية الغربية والديمقراطية»[2]. لكن يمكن لعامل العِرق أن يهزم هذا الرابط ما بين المسيحية الغربية والديمقراطية (المستلهمة من العلاقة الفيبرية بين البروتستانتية والرأسمالية)، خصوصًا في إفريقيا، حيث «بحلول عام 1990 كانت إفريقيا جنوب الصحراء المنطقة الوحيدة في العالم التي يعيش فيها عدد كبير من الكاثوليك والبروتستانت تحت أنظمة تسلُّطية في بلدان عدة»[3]. أما بخصوص العالمين العربي والإسلامي فإن الإسلام باعتبارِه ثقافة (والأخيرة بالنسبة إلى هنتنغتون هي بشكلٍ واضح مفهوم أكثر اتسّاعًا من الدين) قد ساد: «لا يخطرُ على البال أي زعيم عربي، ومن الصّعبِ التعرف على أي زعيم إسلامي، بنى سمعته باعتباره مدافعًا عن ومناصرًا للديمقراطية عندما كان يجلس على كرسي الحكم. فماذا يفسر هذا الوضع؟ يقودنا هذا السؤال بشكل لا يمكن تفاديه إلى مسألة الثقافة»[4]. وبالنهاية يختتم هنتنغتون طرحه ببرود:

من بين الدول الإسلامية، لا سيما تلك التي تقع في الشرق الأوسط، تبدو حظوظ

(1) Huntington, **«Will More Countries Become Democratic?»** 216.

(2) Huntington, **«Democracy's Third Wave»**, 13.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

(4) المصدر نفسه، ص 22.

النمو الديمقراطي منخفضة. فيبدو أن الصحوة الإسلامية، وخصوصًا صعود الأصولية الشيعية، تنتقص أكثر من احتمال النمو الديمقراطي، لا سيما أن الديمقراطية تُعرّفُ غالبًا في إطار التأثيرت الغربية التي تعارضها الصحوة. وإضافة إلى هذا، فإن كثيرًا من الدول الإسلامية فقير جدًا. وتلك الغنية منها، في المقابل، هي كذلك بسبب النفط الذي تسيطر عليه الدولة، ولهذا فإنه يعزز سلطة الدولة عمومًا والبيروقراطية خصوصًا. ولقد قامت السعودية وبعض الدول العربية الصغيرة الثرية بالنفط من حين لآخر ببعض اللفتات المتواضعة التي تصبُّ في تقديم المؤسسات الديمقراطية، ولكن هذه الجهود لم تمضِ بعيدًا وقد تم قلبُها غالبًا[1].

أضاف هنتنغتون، مدركًا عدم إمكانية تجاوز سلطة «الثقافة» بحيث لا يمكن حتى للقوة الإمبريالية للولايات المتحدة أن تغيّرها، حيث إنّ «قدرة الولايات المتحدة على التأثير في تطور الديمقراطية في مكان آخر محدودة. فلا تملك الولايات المتحدة أو أيّة دولة أجنبية إلا القليل لتفعله لتغيير التقاليد الثقافية الأساسية والبنى الاجتماعية لمجتمع آخر أو لتنمّي الوئام بين مجموعات في هذه المجتمعات كانت وما تزال يقتل بعضها بعضًا»[2]. وبهذا الاستنتاج القاطع يبدو أن هنتنغتون يتبنى منهجي علم الإناسة الاستعمارية الأساسيتين في فهم ما هو مغاير للذات الأوروبية وفهم الاختلاف عن أوروبا، ألا وهما التنموية والآخرية الجذرية، معرِّفًا «الإسلام» على أنّه و«ثقافته» آخرٌ جذري وغير قابل للتغيُّر على منحى تنموي، كما كان ماركس قد حاجج، وكما تبعه في ذلك التحديثويون. وهكذا بالنسبة إلى هنتنغتون فإنه، في غياب المسيحية، فإن التغيُّر الوحيد الممكن لهذا الآخر، كهذا «الإسلام» الثقافي جوهريًا، لا يمكن أن يتحقّق (ربما يتبع في هذا منهجًا روسويًا) إلا بوسائل غربية عسكرية عنيفة. هنا مرة أخرى تكون الديمقراطية التبشيرية هي الشكل الأحدث للمسيحية، التي ليس لها أمل في التأثير في المسلمين إلا عبر تحويل الإسلام نفسه إلى هذا الشكل الأحدث وهذه المرحلة الأعلى من المسيحية.

إن تقاليد ربط مناهضة الديمقراطية، أو على نحو أدقّ، الاستبداد، بالإسلام وبالشرق لهي بالكادِ ابتكارٌ هنتنغتوني، وإنما ترجع أصولها إلى التصويرات الأوروبية منذ القرن السابع عشر للدولة العثمانية التي كانت تهدد أوروبا في حينها. ومع حلول عصر التنوير

(1) Huntington, «Will More Countries Become Democratic?» 216.

(2) المصدر نفسه، ص 218.

سيعطي أنطوان بولانجيه لهذه التصويرات الدعائية سلطة علمية في كتابه **بحث في أصول الاستبداد الشرقي** الصادر عام 1761، كما سينحو نحوه آخرون تبعوا خطواته. ورغم أن هذا الربط سيغدو مهيمنًا في حقل الاستشراق الصاعد بعد غزو نابليون لمصر وسوريا إلا أنه لم يهيمن بدون معارضة. ولقد كان المستشرق الفرنسي السباق أنكتيل ديبرون، هو أول من تحدى مونتسكيو والشرعنة الأوروبية المتنامية للنهب الاستعماري، التي شرعنت نفسها على أسس أن الاستبداد، سواء أكان في حالة السكان الأصليين للأميركتين أم في حالة الشرقيين، يرتبطُ بغياب الملكية الخاصة، وهو ما زودها بالتبرير للنهب الإمبريالي لأراضي المُستَعمَرين[1]. وعبر القنال [الفاصل ما بين فرنسا وبريطانيا] قام محافظون أمثال إدموند بورك، رغم عداوته العامة للإسلام، بتفنيد تهمة الاستبداد وبدلًا من ذلك ربطَ الإسلام بالديمقراطية، تحديدًا كي يضع حدًّا للنهب الإمبريالي لأراضي المسلمين وفرض الطغيان البريطاني عليها[2].

ففي سياق عزل وارن هاستينغ، الحاكم العام للبنغال، عارض بورك مزاعم هاستينغ بأن الاستبداد الذي مارسه كان قد ورثه من الحكم الإسلامي في الهند، مُعلِنًا في اليوم الرابع من محاكمته أن «ليس هنالك زعم أكثر زورًا من الزعم القائل إنّ الاستبداد هو دستور أي بلد عرفناه في آسيا. ومن المؤكد أنّ ذلك لا ينطبق على أي دستور محمدي». وأضاف:

تقع معظم آسيا تحت ظل الحكومات المحمدية. عندما تذكر حكومة محمدية فأنت تذكر حكومة تحكم بالقانون. وهو قانون تُنفِّذُه تشريعات أقوى من أي قانون يمكن أن يُرغِمَ ملكًا مسيحيًا. فهم يعتقدون أن الله سنّ قانونهم؛ وأنّ له سلطة مزدوجة من القانون ومن الدِّين، فلا يُخوّلُ للأميرِ كما هو الحال مع غيره أن يستغني عنه. وإذا أحضر أحدهم القرآن وأشار إلى نصّ واحد يخوِّل بأي درجة إعطاء سلطة تعسفية للحكومة فسأعترفُ حينها بأن قراءتي لذلك الكتاب ومعرفتي بالشؤون الآسيوية قد ذهبتا هدرًا وكانتا بلا جدوى. فليس فيه حرف من هذا القبيل؛ بل على النقيض من ذلك، يتوعد ذلك الشرع في كلِّ حرف من حروفه الطغاة بالاسم. وهنالك مؤَوِّلون توطدوا في كلِّ آسيا لشرح هذا القانون، وهو نظام كهنوتي، يدعون أعضاءه برجال القانون [يقصد الفقهاء]. وهؤلاء الرجال هم حفظة القانون؛ ولكي يتمكنوا من

---

(1) Franco Venturi, «Oriental Despotism», **Journal of the History of Ideas 24**, no. 1 (January-March 1963): 133 _ 42.

(2) انظر مناقشة ميهتا عن دفاع بيرك في: Liberalism and Empire, 185 _ 86.

الحفاظ على كماله فإنهم محميون من تذمر السلطان: فلا يمكنه أن يمسّهم. وحتى ملوكهم لا يتمتّعون دائمًا بسلطة عليا حقيقية؛ بل إن الحكومة هي نظام جمهوري إلى حد ما[1].

رغم هذا لم يأخذ حقل الاستشراق بهذه الاعتراضات المبكرة وسينغَمِسُ في طروحات «الاستبداد الشرقي» و«السلطانية» التي كان الإسلام هو الدين الذي يمثلها. وكان هذا هو الإرث الذي شكّل الثقافة الأكاديمية التي أنتجت هنتنغتون وأفكاره، بما فيها التشكيل التاريخي للآخر في الاستشراق وفي العلوم السياسية الأميركية[2]. أضف إلى هذا أن الدعاية الأوروبية المعادية للعثمانيين (والتي أصرّت على أهوال الاستبداد العثماني منذ القرن السابع عشر[3] وانبنى عليها تصوير الإسلام على أنه مستبِدٌ، وذلك من قبل أعلام عصر التنوير - الذي بزغ منهم في هذا المجهود مونتسكيو وفولتير رغم أنه كانت لروسو وتلامذته وجهة نظر مختلفة بشأن العثمانيين باعتبارهم أقلّ فسادًا وأكثر عدلًا من الاستبداد الأوروبي ـ الذين وصفوا الاستبداد بأنه نظام لا يعترف بالملكية الخاصة، مُمهدين عبر ذلك الطريق للنهب الإمبريالي من قِبل أوروبا، وهو شيء سيشرعنه عمومًا استشراق القرن التاسع عشر والفكر الليبرالي الأوروبي) ربما لم تكن مختلفة كثيرًا عن الحجج الإمبريالية بخصوص مسألة النفط «العربي» و«الإسلامي» والتي تطرح منذ الحرب العالمية الأولى حتى اللحظة الحالية تحت عنوان «التنمية».

عبّر اللورد فريدريك لوغارد، الحاكم البريطاني الأسبق لنيجيريا والممثل البريطاني لدى هيئة الانتداب الدائمة بالأمم المتحدة (1922 ـ 1936) عن وجهة النظر هذه في دليله

---

(1) Edmund Burke, «Speech in Opening the Impeachment», Fourth Day, Saturday, 16 February 1788, in Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Esquire, Late Governor-General of Bengal, in **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol. 9 (London: John C. Nimmo, 1887), electronic version, **http://www.gutenberg.org/files/13968/13968-h/13968-h.htm#ARTICLES_OF_CHARGE** (accessed 17 February 2014).

(2) بخصوص هذه التقاليد البحثية، انظر:
Yahya Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate», in **Political Islam: Essays from Middle East Report**, ed. Joel Beinin and Joe Stork (Berkeley: University of California Press, 1997), 33 _ 50.

(3) لمراجعة السجالات الفرنسية حول الاستبداد العثماني، انظر:
Thomas Kaiser, «The Evil Empire: The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture», **Journal of Modern History** 72, no.1 (2000): 6 _ 34.

الكلاسيكي عن الطريقة التي يجب على المسؤولين البريطانيين أن يحكموا بها السكان الأصليين للمستعمرات: لا يحق للسكان المستَعمَرين «أن يحجبوا خيراتهم عن أولئك الذين يحتاجونها»[1]. وبختام الحرب العالمية الثانية جادل تقرير حضّره مكتب الخدمات الاستراتيجية لوزارة الخارجية الأميركية أن «مبدأ التوزيع والاستغلال العادل يلغي إلى حدٍّ ما الحقوق السيادية للدول المصدِّرة للنفط ويفترِضُ مسبقًا نوعًا من العُهدة للدول العظمى على مصادر النفط العالمية»[2]. وليس هذا بمنفصم عن الحجة التي ستقدِّمُها إدارة بوش بعد غزو العراق في عام 2003 بأن العراق يمكن أن «يدفع» للولايات المتحدة ثمن الغزو («التحرير») من مصادره النفطية، جاعلة مغامرة الولايات المتحدة هذه بلا تكاليف[3].

وقد تم (ويتم) إنتاج «أوروبا» و«الغرب» من خلال هذه الشبكة التقارنية للدين والثقافة والعرق والمجتمع. فكون مصطلحات كالبلدان «اللامسيحية» و«الشرقية» التي كانت تُستخدَمُ قبل الحرب العالمية الأولى، قد استُبدِلت بـ «العالم الثالث» بعد الحرب العالمية الثانية، وتم استبدالها بمصطلحات أكثر تخصيصًا كالعالم «المسلم» أو العالم الإسلامي منذ ستينيات القرن العشرين وباطراد منذ عام 2001 لا يشير إلى مقاربة مختلفة. يعبِّرُ برايان ترنر عن الفكرة على النحو الآتي: «إذا كان الأمر الأساس بالنسبة إلى اللاهوت المسيحي يرتكز على فرادة الوحي المسيحي مقارنة بالإسلام، فإن القضية الأساسية لعلم الاجتماع المقارَن هي فرادة الغرب في ما يتعلّق بالكساد المزعوم للشرق»[4]. وفي سياق صعود الليبرالية يُضيف ترنر:

> **رغم هذا كان يكمن خلف هذه النظرية الليبرالية للفرد قلق عميق إزاء مشكلة استتباب النظام الاجتماعي في الغرب... فقد تم تحدي الفردانية البرجوازية - في نظريات لوك وميل - من قبل الغوغاء، من الجماهير العريضة ومن الطبقة العاملة**

---

(1) Frederick Lugard, **The Dual Mandate in British Tropical Africa**, 5th ed. (Hamden, CT: Archon Books, 1965), 61, 194, cited in Timothy Mitchell, **Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil** (London: Verso, 2011), 86, 100 _ 101.

وحول دور لوغارد الكولونيالي في إنشاء «حكم غير مباشر» في مستعمرات بريطانيا الإفريقية، انظر: Mamdani, **Citizen and Subject**.

(2) مقتبس في Mitchell, **Carbon Democracy**, 114.

(3) Gerry J. Gilmore, «Bulk of Iraq Monies 'Will come From Iraqis,' Rumsfeld Says», **American Forces Press Service**, 2 October 2003. **http://www.defense.gov/News/NewsArticle.aspx?ID=28388**.

(4) Bryan Turner, **«Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam»**, 26.

الذين استُثنيوا من المواطنة بناءً على حق الانتخاب الذي أُسِّسَ على أساس المُلكية الخاصة. وقد دار السجال على مسألة الاستبداد الشرقي في سياق عدم اليقين تجاه الاستبداد المستنير والمَلَكِية في أوروبا. وهكذا كان الخطاب الاستشراقي بخصوص غياب المجتمع المدني في الإسلام انعكاسًا للمخاوف السياسية الأساسية تجاه وضعية الحرية السياسية في الغرب. وبهذا المعنى فإن مشكلة الاستشراق لم تكن مشكلة الشرق وإنما مشكلة الغرب. ولقد تم لاحقًا تحويل هذه المشاكل والمخاوف إلى الشرق، وهي لم تعد بمثابة تصوير للشرق، وإنّما أصبحت كاريكاتورًا للغرب. فلم يكن «الاستبداد الشرقي» ببساطة إلا المَلَكِية الغربية بشكل أوضح وأكبر[1].

ليس الأمر هو أن المفهوم الليبرالي للمجتمع المدني يُقَدّم مقابل استبداد شرقي يمنع انبثاقه فحسب؛ وإنما بالأحرى، وعلى خطى حجة إنجين إيسين المذكورة أعلاه، فإن **المواطنة نفسها تكوّنت كنقيض للإنتاج الاستشراقي للرعية الشرقية**، حيث تتم مقارنة نظام ديمقراطي ليبرالي غربي (وحتى «استبداد مستنير» غربي) أتت به البروتستانتية المسيحية وعصر التنوير ولاحقًا الثورتان الأميركية والفرنسية بنظام مسلم استبدادي شرقي لا يمكنه أن يسمح إلا بإخضاع الرعية. وهذا برغم أن «مجتمع الشرق الأدنى» القديم، كما تذكِّرُنا بذلك باتريشا سبرينغبورغ، له «أطول تاريخ مسجّل من القانون الخاص والمدني في ما يخصُّ حقوق وملكية التاجر...[و] من المحتمل أنه السباق إلى الأشكال التعاقدية التي يُعبّرُ بها عنها»[2].

ومع ذلك فإن مونتسكيو وميل وماركس وفيبر ودوركهايم سيصرُّون على أن حضور أو غياب المجتمع المدني هو ما يُحدِّدُ الفرق ما بين الديمقراطية والاستبداد وما بين الاستبداد الأوروبي المتنور (الذي يُشيرُ إليه مونتسكيو باسم «المَلَكِية») وبين الاستبداد الشرقي[3]. وسيكون هذا هو الفارق ما بين الحضارة الأوروبية وآخريها. وفي هذا السياق يحاجج ترنر بحذاقة:

---

(1) Ibid., 39 _ 40.

(2) Patricia Springborg, **Western Republicanism and the Oriental Prince** (Cambridge: Polity Press, 1992), 20.
وتستشهد سبرنبورغ بـ Mikhail Rostovtzeff, **Caravan Cities** (Oxford: Clarendon Press, 1932), 8 _ 9.

(3) انظر مناقشة آراء هؤلاء الكتّاب في:
Bryan Turner, «**Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam**».

لقد نُظُرَ إلى نظرية الفردانية على أنها مُكوِّنة، إن لم يكن للثقافة الغربية بذاتها، فللثقافة الصناعية المعاصرة على الأقل... ويظهر أن الفردانية تكمن في أساس المجتمع الغربي. والأهمية الإضافية للفردانية هي أنها تعمل على تمييز الثقافة الغربية عن الثقافة الشرقية، حيث يتم التعامل مع الأخيرة على أنها خالية من حقوق الفرد ومن الفردية. فالفردانية هي الخيط الذهبي الذي يجمع المؤسسات الاقتصادية للمُلْكِية والمؤسسة الدينية للاعتراف بالضمير مع المفهوم الأخلاقي للاستقلال الفردي؛ إنها تعمل على فصلـ «ـنا» عنـ «ـهم». وفي الاستشراق، فإن غياب المجتمع المدني في الإسلام تسبب بغياب الفرد المستقل الممارِس للوعي والرافض للتدخلات الاعتباطية من لدن الدولة[1].

لقد أصبح المواطن (وكلمة مواطن باللغة الإنكليزية **citizen** مستمدة من كلمة مدينة أو **city**) **باعتباره المتمدِّن** هو الخصيصة الغربية نفسها التي طالما ذكّرَت أوروبا بإسقاطاتها على آخريها، أي **بالرعية** الشرقية **وبالبدائي**، لأنه رُبط تكوينيًا بهما. وليس في أوروبا فقط؛ فقد أكدَ الوحدوي الإفريقي والناشط الشيوعي والمؤرخ جورج بادمور بكلام حازم، وهو يشرحُ نظام «الحكم غير المباشر» الذي وضعه اللورد لوغارد في المستعمرات الإفريقية، والذي وطّدَ نوعًا من الاستبداديات المحلية المرعية إمبرياليًا، أنه: «لم يحصل مستبد شرقي على سلطة أعظم من تلك التي حصل عليها هؤلاء الطغاة السود، وذلك بفضل النصرة التي يتلَقَوْنَها من المسؤولين البيض الذين يجلسون في الخلفية صامتين»[2]. وأنّ ينخرط مناهض جذري للاستعمار كبادمور في جعل «الاستبداد الشرقي» نقطة إحالة هو شاهِدٌ على استبطان هذا الخطاب الأوروبي المؤخرِن من قبل آخري أوروبا (لا سيما المفكرين منهم). إذًا، ليست المواطنة كنقيض لإخضاع الرعية مفهومًا استشراقيًا فحسب بل إنّها بعينها تجسيد للاستشراق وليس فقط في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين بل، وكما سنرى، حتى الحاضر. وحيث إن كِلا التجسيدَيْن، المواطن والرعية والمتحضِّر والبدائي، متزامنان هو أمرٌ يفرِضُ طرح الداروينية الاجتماعية والثقافوية باعتبارِهما نظريتين تفسيريتين تقدمان السرد المهيمن عن الاختلاف الشرقي عن أوروبا، ما يجعل كل غير الأوروبيين في الوقت نفسه رعايا خاضعين لليبرالية الأوروبية.

---

(1) المصدر السابق، ص 39.

(2) George Padmore, **How Britain Rules Africa** (London: Wishart Books, 1936), 317.

شكّلت هذه المعرفة الأوروبية والأميركية إرثًا ثقافيًا أكاديميًا سيتم دمجه في الأكاديمية الأميركية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، خصوصًا في الدراسات الإقليمية area studies في ستينيات القرن العشرين لدرجة أن الأكاديمي اليهودي العراقي، إيلي قدوري (الذي دعمَ الاستعمار البريطاني في العالم العربي وعارض القومية المحلية المناهضة للاستعمار)، سيُعلن بلا اعتذار، أو بمداخلة على نمط ليرنر، في وقت متأخر، في عام 1992، أن « الديمقراطية دخيلة على العقلية الإسلامية»[1]. لقد وضّح سعيد، وهو يشخِّصُ هذه الثقافة الأكاديمية الغربية الممأسسة على قمع الإسلام والمجتمعات الإسلامية، أن «الاستشراق كان ردًّا على الثقافة التي أنتجته أكثر منه ردًّا على موضوعه المفترض، الذي بدوره قام الغرب بإنتاجه»[2]. ففي النهاية، قد تم ربط الأكاديمية الأميركية ما بين الإسلام والاستبداد في وقتٍ أعلِنَ فيه أن «ديمقراطية» الولايات المتحدة مسألة قائمة بذاتها برغم الفصل العنصري الممأسس والحاكم في البلاد. ومع ذلك، ففي أعقاب حركة الحقوق المدنية الأميركية في ستينيات القرن العشرين، أصبح بإمكان علماء السياسة الأميركيين أن يبدوا أكثر ثقة مما كانوا عليه في السابق في أحكامهم الثقافوية. ونشاهد هذا بشكل واضح في إعلان طرحه عالم السياسة الأميركي جون واتربيري في هذا الموضوع (وهو أحد القلائل من علماء سياسة الشرق الأوسط الذين كتبوا في الاقتصاد السياسي للشرق الأوسط في 1990[3]، وهو منعَرَج منهجي لم يَحْرِفه عن التزاماته الثقافوية): «سواء كان الإسلام و«ثقافة» الشرق الأوسط ظاهرة قابلة للفصل، فإن الاثنين يعملان بشكل لا يُنذِرُ بخير للديمقراطية. أعتقد أنه يجب التغلُّب على الميول الأساسية في الثقافة الإقليمية وفي الممارسة الدينية بدل استخدامها في أي مجهود لدفع التعددية والديمقراطية»[4].

ولكن بينما كان التراث والثقافة يهيكلان كثيرًا من هذه السجالات، سيطرت فكرة تابعة لهما على نقاشات الإسلام منذ عام 1990، وهي فكرة أذاعها المستشرق ومستشار البيت الأبيض

---

(1) Elie Kedourie, **Democracy and Arab Political Culture** (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992), 1.

(2) Said, **Orientalism**, 22.

(3) See John Waterbury and Alan Richards, **A Political Economy of the Middle East** (Boulder, CO: Westview Press, 1990).

(4) John Waterbury, «Democracy without Democrats: The Potential for Political Liberalization in the Middle East», in **Democracy without Democrats? The Renewal of Policy in the Muslim World**, ed. Ghassan Salamé (London: I. B. Tauris, 2001), 33.

برنارد لويس. ففيما كانت الحرب الباردة على وشك أن تضع أوزارها ويجري البحث عن أعداء جدد، سارع لويس إلى الإعلان في مقالته **جذور الغضب الإسلامي**: «إننا نواجه مزاجًا وحركة تتعدّى مستوى الملفات والسياسات والحكومات التي تتّبِعُها. فهذا ليس أقلّ من صراع حضارات - ردّة فعل، ربما غير عقلانية ولكن بالتأكيد تاريخية، من منافس قديم لإرثنا اليهودي المسيحي، ولحاضرنا العلماني، وللانتشار العالمي للاثنين»[1]. لاحظ الطريقة التي يطرَحُ عبرها لويس التاريخ، إذ هو من جهة تاريخية لا يقَدّم الإرث اليهو - المسيحي المزعوم على أنه مفهوم عمره نصف قرن وإنّما باعتباره فوق التاريخ وبصفته تشكلًا قديمًا، وفي الوقت نفسه يستدعي التاريخ لتقديم «منافسٍ قديمٍ» لهذا التشكُّل القديم المزعوم. وهذا هو السياق الذي يقتبس هنتنغتون فيه عن لويس هذا التشكل الأيديولوجي الجديد لرسم أنطولوجيا أميركية وغربية جديدة بعد نهاية الحرب الباردة.

لطالما كان لويس مساهِمًا رئيسًا منذ فجر الحرب الباردة في الخطاب عن الإسلام والديمقراطية. ففي محاضرته في 1953 عن الشيوعية و«الإسلام» في المعهد الملكي للشؤون السياسية في لندن، قام بوضع أسس عدم تجانس الإسلام مع الديمقراطية. وقد حاول في مقالته الإجابة عن «السؤال الذي يواجهنا...: ففي المنافسة الحالية ما بين الديمقراطيات الغربية والشيوعية السوفييتية على دعم العالم الإسلامي، ما هي العوامل والخصائص في التراث الإسلامي، أو في الأوضاع الراهنة للمجتمع والمنظور الإسلاميين، التي قد يكون بإمكانها أن تهيئ المجموعات النشطة سياسيًا وفكريًا لاعتناق المبادئ الشيوعية ومناهج الحكم، وتكون مقبولة من باقي الشعب؟»[2]. يُخبرنا لويس، وهو يقر بانحيازاته المعيارية قبل أن يشرع في الإجابة على سؤاله: «أعتقد أن الديمقراطية النيابية كما هي ممارسة في الغرب، رغمًا عن كلِّ أخطائها البيِّنة، تظلّ أحسن وأعدل الأنظمة التي ابتكرها الإنسان إلى حدِّ الآن»[3] وأضافَ لويس أن الديمقراطية تتطلّبُ «خصائص معيّنة فيما يخصُّ العقلية والعادة، والمؤسسات والتراث، وربما حتى المناخ، لتعمل بشكل فعّال. وأنها قد توطّدت فقط ما بين شعوب الأجزاء الشمالية والشمالية - الغربية من أوروبا، وفي الأراضي المستعمرة من قبل أحفادهم عبر البحار...[و] في مناطق قليلة أخرى...

(1) Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage», **Atlantic Monthly** 266 (September 1990): 60.

(2) Bernard Lewis, «Communism and Islam», **International Affairs** 30, no. 1 (January 1954): 1.

(3) المصدر نفسه، ص 1-2.

ولكنها فيما عدا ذلك غير معروفة للجنس البشري، في معظم مناطق العالم، وخلال معظم التاريخ المُدوّن»[1]. ويوضح لويس أن جزءًا كبيرًا من آسيا وإفريقيا أكثر دراية بالتسلّطية منه بالديمقراطية، وأن الإسلام غير استثنائي في تفضيله للأولى إذْ «إننا نحن مَن يشكِّل الاستثناء في التاريخ والجغرافيا»[2]. ووجد لويس أيضًا أنه «لا الظروف الحالية، ولا حتى التراث القديم للإسلام، يحبِّذاننا مطلقًا، بل، وعلى العكس من ذلك، قد يجعلان الفرد والطبقة أو الأمة المسلمة، الجاهزة لهجر القيم والمعتقدات التقليدية، تميل أكثر إلى قبول البديل الشيوعي بدل الديمقراطي»[3]. وقام بتعديد الأسباب: «أول هذه الأسباب هي تسلطية، وربما، يمكننا حتى أن نقول، شمولية التراث السياسي الإسلامي»[4]. لاحِظ أن لويس لا يبدو مماهيًا ما بين الإسلام والاستبداد. والواقع أنه واضحٌ في هذه المسألة: «باستثناء الخلافة الأولى، عندما كانت الفردانية الفوضوية للجزيرة العربية القبلية لا تزال مؤثرة، فإن التاريخ السياسي للإسلام هو تقريبًا تاريخ تسلّطي من دون أي تغيير. وأقول سلطوية، وليس استبدادًا، ذلك أن المَلِك كان مقيدًا بالقانون المقدّس وخاضعًا له، وكان متقبّلًا من الرعية كحاكم شرعي، محافِظًا بذلك على سلطة القانون المقدس ومحميًا بها. إلا أن النظام كان مع ذلك استبداديًا، وغالبًا تعسفيًا، وأحيانًا طغيانيًا»[5]. وسوف يكون لكثير من هذه الأفكار أثرها على رؤية هنتنغتون للإسلام.

في مقالته الصادرة في عام 1993 تحت عنوان «صدام الحضارات»، والتي توّسعَ فيها لاحقًا لتصبح كتابًا، كان هنتنغتون واضحًا: «لقد انتهت الحرب الباردة أيديولوجيا بنهاية الستار الحديدي. وفيما اختفى الانقسام الأيديولوجي لأوروبا فقد ظهر انقسام أوروبا الثقافي بين المسيحية الغربية، من جهة، والمسيحية الأرثوذوكسية والإسلام، من جهة أخرى»[6]. وذهب هنتنغتون إلى تعداد حضارات العالم في الحاضر. وهنا أيضًا كان بالكاد مبدعًا، حيثُ حمل تفكيره علامات من عرقية القرن التاسع عشر. وكما لاحظ بول غيلروي

(1) المصدر السابق، ص 2.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 3.

(4) المصدر نفسه، ص 7.

(5) المصدر نفسه.

(6) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations», **Foreign Affairs** 72 (Summer 1993): 29_30.

بحذاقة فقد «كانت لمقالة غوبينو المؤثِّرة المعنونة **مقالة عن عدم تساوي الأجناس البشرية** وضعية غير متفق عليها بخصوص جينيالوجيا التفكير العنصري الحديث، ولكنه استطاع في عام 1854 أن يعثر على عشر حضارات [عبر العالم]. أما في بدايات تسعينيات القرن العشرين، فلم يستطع هنتنغتون أن يعثر إلا على سبع»[1]. وأضاف غيلروي أنه لو «كان غوبينو قد رأى الخطر المحدق بالحضارة في أي ابتعاد عن «التجانس الضروري لحياتها» وفي الفقدان اللاحق لما أطلق عليه «المنطق العام للوجود»... فإن هنتنغتون حدّدَ نمط المشكلة نفسه ذات المنطق العرقي والجغرافي السياسي وذلك بصيغة حِكْمة مستعينًا بالمصطلَحاتِ الحديثة للتعدُّدية الثقافية والكونية globality»[2]، وهذا بغض النظر عن إذعان هنتنغون، خلافًا لغوبينو، لإمكانية وجود حضارة إفريقية.

دمقرطة الإسلام

على الرغم مما سبق، يبقى من أكثر الأمور إثارة للفضول أن أيًا من المفكرين الإمبرياليين الليبراليين أو حتى المفكرين المناهضين للإمبريالية لم يسق حججًا ثقافوية لشرح ميل أوروبا والولايات المتحدة الأميركية للحكم الاستبدادي في المستعمرات، أو، كما هو في حالة الولايات المتحدة، لفرض ودعم الحكام المستبدِّين في مجالها الإمبريالي[3]. ولم تُسَقْ الحجج بأن الثقافة الأوروبية والأميركية غير متجانسة مع الحكم الديمقراطي في مجالاتها الإمبريالية. بل في الحقيقة لم تُسق أي حجة ثقافوية، عندما كانت الولايات المتحدة وبريطانيا تمنعان مواطنيهما من الطبقات غير المالِكة ومواطناتهما من التصويت، أو عندما أقامت الولايات المتحدة نظامًا استعماريًا للعبودية وللإبادة وللفصل العرقي، لشرح هذا العجز الديمقراطي الخطير عند الرجال البيض الأورو ـ أميركيين المسيحيين البروتستانت من أصحاب الأملاك (الاستثناء الوحيد كان استخدام بيض الشمال المعارضين للعبودية في فترة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية لحجج ثقافوية ضد البيض الجنوبيين باعتبارهم مفرطين جنسيًا وإباحيين ـ على أساس أنهم تعلّموا هذه الخصال من عبيدهم السود ومن

(1) Paul Gilroy, **Postcolonial Melancholia** (New York: Columbia University Press, 2006), 22.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

(3) لعلّ الاستثناء لهذه القاعدة هي حجة روجر بالارد بأن عدم تسامح الثقافة الأوروبية مبني على أفكار القديس أغسطينوس وأتباعه، انظر:

Roger Ballard, «**Islam and the Construction of Europe**», 42 _ 48.

العيش في مناخ حار ـ وأنهم يحبسون النساء، بيد أنه لم تقدم حُجج لشرح عنصرية البيض الشماليين ضد السود والسكان الأصليين الأميركيين، فضلًا عن عدم تسامح سكان الشمال البروتستانت تجاه الكاثوليك وطائفة المورمون أو حتى لشرح تمييزهم ضد النساء)[1]. ومع ذلك فلم يعق هذا تقدّم واستمرار طرح الحجج الثقافية عن الأقليّات المسلمة التي تعيش في أوروبا والولايات المتحدة، على أنّها «مخرِّبة» للثقافات الديمقراطية لكُلٍّ منهما نتيجة ميولها «المعادية للديمقراطية»، المتمظهرة في مجموعة من المواقف والآليات، التي ليس أقلّها أشكال حجاب الرأس للنساء في سياق العلاقات الاجتماعية واللِباسية وموضوع الشريعة في المجال القضائي، والظاهرة بشكل أكثر وضوحًا في هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر[2]. والواقع أن الإجراءات في الكونغرس الأميركي وفي مجالس تشريع الولايات لحظر الشريعة كانت ولا تزال سارية لعدة سنوات حيث نظر المرشّح لرئاسة الولايات المتحدة الأميركية، نيوت غينغريتش، إلى الشريعة على أنها «خطرٌ مميت» على الولايات المتحدة[3]. ومؤخرًا رأى الفيلسوف الفرنسي جاك رانسيير أن هذا الخطاب المعادي للمسلمين والمعادي للديمقراطية في الولايات المتحدة وفي غرب أوروبا والذي

(1) Anne Norton, **Alternative Americas**, 155 _ 59, 164 _ 76.
سيقت حجج شبيهة ولا تزال تُساقُ بخصوص الأميركيين المورمون منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وما نشأ عنها من «حروب المورمون»، التي أدّت إلى طرد المورمون من ولايتي إلينوي وميزوري وتوطينهم في ولاية يوتا، واستمرت حتى الحملة الرئاسية لميت رومني في عام 2012.

(2) فيما يخص دعوى أن الشريعة فُرِضت على المجتمعات الأميركية والأوروبية من دون أن تكون الأخيرة متنبهة لذلك، انظر:
Michael Carl, «Decorated General: Shariah is Here Now», **World Net Daily**, 13 July 2012, retrieved from **http://www.wnd.com/2012/07/decorated-general-shariah-is-here-now/** (accessed 18 February 2014).
تجدر الملاحظة أن محاولات إحياء المثقفين المستشرقين الذي نظّروا للاستبداد الشرقي باعتباره ذا علاقة بعالم اليوم مستمرة باطّراد. فإحدى الإضافات لهذه الأدبيات التي نشرت مؤخرًا هي **«الاستشراق والإسلام»** لمايكل كورتيس، حيث يُحاجِج، على منوال برنارد لويس، أنه «بدون الادعاء أن آراء وانطباعات [المستشرقين الأوروبيين] عن المسلمين وعن البلدان الواقعة في الشرق التي ناقشها كُتّابُنا لها علاقة مباشرة بحلّ المشاكل الراهنة في المنطقة، وبدون أن نقوم بمقارنة معلنة بين الماضي والحاضر، فإن تصوراتهم وآرائهم المختلفة هي رغم هذا تساعدنا عبر تزويدنا بخلفية لفهم طبيعة المجتمعات المسلمة المعاصرة والهويات الثقافية للشعوب في الشرق، لا سيما في زمن يتمُّ فيه تحدي الدول الغربية من قبل مجموعات ومنظمات من الشرق الأوسط، وفي زمن يتزايد فيه عدد المسلمين المقيمين في البلدان الغربية».
Michael Curtis, **Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India** [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], 1 _ 2.

(3) Newt Gingrich, «I'd Support A Muslim Running For President Only If They'd Commit To Give Up Sharia» **Huffington Post**, 17 January 2012.

يريد أن يمنع المسلمين من حقوق مساوية هو جزءٌ من «كره غربي» للديمقراطية[1]، فيما شرحت ويندي براون بحذاقة بأنه «استشراق جديد غير واع من جانب اليسار الأوروبي يعبر عن القلق إزاء (أ) - التماهي مع آخر يُفترض أنه أصولي ولاهوتي وأيديولوجي وغير حرّ و(ب) - المصادر والمواقع العديدة لعدم الحرية في الديمقراطيات الدستورية في عصر العولمة؛ و(ج) - البربرية داخل الديمقراطية الأوروبية الأطلسية والبربرية التي تُطلِقها الديمقراطية»[2].

ألا يمثّل إذًا كل هذا القلق الحديث والمتجدد إزاء الإسلام والديمقراطية إسقاطًا من الغرب وأن فشله في إنشاء حكم ديمقراطي في مجتمعاته والمجتمعات التي حكمها والتي يحكمها ليس ذا صلة بالإسلام أصلًا؟ والواقع أن تجميد بعض حقوق المواطنة للمسلمين بحد ذاته باعتبارهم أفرادًا أو مجتمعات في أوروبا وفي الولايات المتحدة أو إعادة تعريف المواطنة على معيار مسيحي أوروبي ينبغي فرضه على المسلمين هو أساسًا تعزيزٌ لفهم المواطنة على أنّها قيمة غربية تعارض التراث الإسلامي وأنّها تتعرّضُ للإفساد على أيدي المسلمين الشرقيين وأنّه ينبغي سحبها منهم أو فرضها عليهم بصفتها منتجًا أوروبيًا. ليس هذا القلق بجديد عند المنظّرين الليبراليين. فقد بدا دو توكفيل قلقًا بشكل كبير في منتصف القرن التاسع عشر من أن الزيادة السريعة في أعداد غير البروتستانت المهاجرين إلى الولايات المتحدة من شرق وجنوب أوروبا، والذين هم «دخلاء على العرق الإنكليزي»، يمكن أن تفسد الثقافة السياسية الديمقراطية للبلاد وتعرّضها لـ«خطر عظيم»[3]. وفي الفترة الأخيرة من حياته، سيكرر هنتنغتون مخاوف شبيهة بهذه بخصوص تزايد أعداد المكسيكيين و«الهيسبانيك» بشكل عام في الولايات المتحدة وتأثير «هيسبانيتهم» على الهوية والثقافة الأميركية وعلى اللغة الإنكليزية، فضلًا عن تحويلهم للولايات المتحدة إلى «ديمقراطية غير تمثيلية»[4].

ومع خلفية كهذه طغت عليها هذه الآراء، بدأت الولايات المتحدة في التردد باعتماد

(1) انظر: Jacques Rancière, **Hatred of Democracy**, trans. Steve Corcoran (London: Verso, 2006).

(2) Wendy Brown, «Sovereign Hesitations», in **Derrida and the Time of the Political**, ed. Cheah Pheng and Suzanne Guerlac (Durham, NC: Duke University Press, 2009), 131.

(3) مقتبس في: Losurdo, **Liberalism**, 266.

(4) Samuel P. Huntington, **Who Are We? The Challenges to American National Identity** (New York: Simon & Schuster, 2004), 221 _ 56, 324 _ 35.

المفهوم الهنتنغتوني لصدام الحضارات وتبنّت مكانه مشروعًا جديدًا يُعدِّدُ الإسلام الواحد الذي حدده هنتنغتون ومن سبقه من الثقافويين كمفرد مع حفاظها على المسيحية كظاهرة واحدة غير متعددة. وسيسمحُ تعدد الإسلام هذا، بعَدِّه إسلامات، للولايات المتحدة بأن تدعم ظهور «إسلام» جديد، وهو شكل ليبرالي من الإسلام، أكثر تناغمًا مع خطط الولايات المتحدة الإمبريالية، وأقرب إلى المفاهيم الغربية الحديثة للأديان وللذوات الدينية، كما للمواطنة الغربية، بحيث لا تبقى متنافرة مع خطاب الديمقراطية، وفي الوقت نفسه يسمح هذا للولايات المتحدة أن تشنّ حربًا على «الإسلام» الآخر الذي يستمرُّ في مقاومة النظام الغربي (النيو) ليبرالي.

في سبيل هذه الغاية باشرت الولايات المتحدة بخوض مشروع جديد مع حلول الألفية الجديدة وفي ظلِّ هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وهو مشروع «إصلاح» «ثقافة» «الإسلام». ولا يختلف هذا المشروع عن السياسات الثقافية الأميركية منذ فجر الحرب الباردة، باستثناء أنه قد صارَ له تركيزٌ ثقافي وديني على الإسلام أوسع من ذلك التركيز الأيديولوجي الخاص الذي كان مسلطًا على الشيوعية سابقًا، والذي فشل أيضًا في إقامة مواطنة ليبرالية في البلاد الشيوعية[1]. وسوف يؤدي المشروع الجديد، كما سلفه، إلى حروب كبيرة؛ ولكنه سيحظى بميزانية أكبر منه بمئات مليارات الدولارات، خاصةً أنّه لم يسعَ فقط إلى تدمير أنظمة وأديان وأيديولوجيات قائمة، بل إنه، وهذا بمستوى الأهمية نفسه، سعى لإنتاج أخرى جديدة مكانها. وكما أشرتُ سابقًا في المقدِّمة، فإن هذا لا يعني أن التغيير والآراء الثيولوجية عند المسلمين والعلماء المسلمين كانت مرهونةً دومًا بالتدخلات الغربية وأنها افتقدَت لأي ديناميكية داخلية منذ القرن الثامن عشر، ولكن ما أنا مهتم بتوضيحه فيما تبقّى من هذا الفصل هو تلك الاتجاهات اللاهوتية الإسلامية التي أنتجتها وعبأتها وموّلتها وطرحتها القوى الغربية والتي ستصبحُ أشكالًا مسيطِرة (وإن لم تكن كذلك حصريًا) في الدول ذات الأغلبية المسلمة منذ القرن الثامن عشر.

بيد أنه لمشروع الولايات المتحدة الحالي سوابق استعمارية بريطانية وفرنسية يبقى هو مجرّد امتدادٍ لها. وإذا كانت الولايات المتحدة في أيامنا هذه قد انشغلت بتحديد قوة

(1) في ما يخصُّ هذا، انظر:

Frances Stoner Saunders, **The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters** (New York: New Press, 2001).

في ما يخص إنتاج السي آي إيه لـ«الثقافة» وتمويلها، انظر:

Timothy Mitchell, «**The Middle East in the Past and Future of Social Science**», 9 _ 12.

وضعف «الإسلام» و«الإسلاموية» في الحاضر وفي المستقبل المنظور وشغلت نفسها بابتكار أحسن الاستراتيجيات لتعارض وتحاصر وتصلح وتحوِّلَ وتحتوي «الإسلام» من أجل تحييد تأثيره «السلبي» على المصالح الأميركية وتعبئة «إسلامات» مختلفة لمصلحتِها، فإن البريطانيين والفرنسيين أظهروا اهتمامًا مشابهًا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وبالتأكيد مع منعطف القرن العشرين، وذلك إزاء «الإحياء» السياسي والديني للإسلام والتداعيات المحتملة له على المصالح الكولونيالية الأوروبية. إن مسألة «إصلاح» الإسلام في عمومه، أو في نظام حكمه، أو الشريعة نفسها هي أمر مهم في هذا المجال. وكان وائل حلّاق قد درس تحديدًا «كيف تم إطلاق «الإصلاح» المُلهَمَ غربيًا لإنقاذ رعايا الشريعة من استبدادات الطغيان القضائي (إن لم يكن أيضًا السياسي) للماضي ولمرافقتهم على طريق الحداثة والديمقراطية»[1].

كان ظهور الاهتمام البريطاني في مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر ناتجًا عن تطورات عدة. أولها، قلقها من التطورات في إندونيسيا التي نقلها سفير هولندا في لندن، الكونت بايلاندت، إلى وزارة الخارجية في تموز/ يوليو 1873. إذ كان الهولنديون قلقين جدًا من أن سلطنة أتشيه Aceh في شمال سومطرة كانت تستخدم الدين في صراعها ضد سلطة المستعمر الهولندي. وفي الحقيقة فإن مبعوث السلطان كان قد أُرسل إلى مكة وإلى العاصمة العثمانية في مسعىً إلى «تدخل الخليفة، مصرًا بالأخص على الطبيعة الدينية لمهمته». وقد ألحّ بايلاندت على وزير الخارجية البريطاني غرانفيل بأن الصحافة الناطقة بالتركية تدعم نضالهم وبأنه ستكون لهذه «الصحوة» المسلمة عواقب كبيرة على «القوى» المسيحية التي تملك مصالح كبيرة يجب الحفاظ عليها في هذا الجوار، وخصوصًا لهولندا وبريطانيا العظمى»[2]. إضافة إلى ذلك، كان هنالك تحقيق استُهل في وزارة الهند

(1) Wael B. Hallaq, **Shari'a: Theory, Practice, Transformations** (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 4.

(2) مقتبس في:
Marwan Buheiry, «Islam and the Foreign Office: An Investigation of Religious and Political Revival in 1873», in **Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday**, ed. Wadad al-Qadi (Beirut: American University of Beirut, 1981), 48.
تجدر الملاحظة هنا أن سلطنة آتشيه رامت أولًا المساعدة العسكرية العثمانية ضد الاعتداء البحري البرتغالي في مالاكا في عام 1562. وسيشهد الآتشيون، الذين كانوا قد أصبحوا قوةً عسكرية يُعتد بها في القرن السابع عشر، تدمير قوتهم العسكرية بشكل نهائي على يد البرتغاليين في عام 1627. وسيُهزَمُ البرتغاليون أنفسَهُم في عام 1641 على يد الهولنديين، الذين سيصبحون إلى جانب الإنكليز والصفويين والمغول، من القوى الحاكمة في منطقة المحيط الهندي. انظر:
=

[التي كانت تعتني بشؤون الهند تحت الحكم الكولونيالي البريطاني] في آب/ أغسطس 1873 أخذ شكل دعوة لكتابة تقرير عن تحركات المسلمين في الشرق، لمراقبة تحركات المسلمين في نجد ولَحْج وانتفاضات المسلمين في إقليمي كاشغاريا ويونان الصينيَّيْن، إضافة إلى طلب موجّه إلى غرانفيل لتزويدهم بـ «أي معلومة قد تسلّط الضوء على هذا الموضوع المهم»[1]. وأخيرًا جاء العامل الثالث الذي زاد من قلق البريطانيين من حلب، حيثُ أعرب القنصل البريطاني عن قلقه إزاء حيادية المحاكم المختلطة دينيًا في معالجة الخلافات المحلية. كانت «المحاكم المختلطة» قد فُرِضت على العثمانيين كجزء من نظام الامتيازات والتنازلات للقوى الغربية وقد تمت مأسستها في عام 1856 في مرسوم الخط الهمايوني (سيفرض الأوروبيون «المحاكم المختلطة» على مصر في عام 1876)[2] كانت هذه العوامل الثلاثة التي ضمّنها غرانفيل في مذكّرة سرية هي التي حفّزته على فتح تحقيق في هذه المسألة. وهكذا في 22 آب/ أغسطس 1873، أرسل غرانفيل تعميمًا إداريًا فيه تعلميات إلى قناصلة رعايا جلالة الملكة في «الشرق» وفي الصين:

إن تحركات المسلمين في البلدان الشرقية، التي تسهم إلى حد ما في الصحوة الدينية والسياسية، قد أثارت انتباهًا كبيرًا؛ وسأكون ممتننًا لتلقي تقرير منكم عن أيّة ظروف قد تلاحظونها من شأنِها معاينة وجود وأهداف أي حراك من هذا النوع يقوم به السكان المسلمون في البلدان التي تقيمون فيها[3].

وسيرد عليه بعض قناصله بأنهم لم يلحظوا أي صحوة من هذا النوع، بينما سيرد آخرون بأنهم لاحظوا كثيرًا منها. ووصلت درجة التفاوت في التقارير إلى أن قنصل الإسكندرية شهد على صحوة فيها، فيما لم يُلاحظ قنصل القاهرة شيئًا من هذا القبيل في العاصمة المصرية[4]. بعد تسع سنوات من هذا الحدث، في أيلول/ سبتمبر 1882، قامت بريطانيا باجتياح مصر واحتلّتها.

= Giancarlo Casale, **The Ottoman Age of Exploration** (Oxford: Oxford University Press, 2010), 123_25, 180 _ 81, 200.

(1) Buheiry, «**Islam and the Foreign Office**», 49.

(2) Hallaq, **Shari'a**, 407, 423 _ 25.

(3) Buheiry, «**Islam and the Foreign Office**», 47.

(4) Ibid., 54.

ويمكن قراءة التقرير في ملف

Great Britain, Foreign Office 881, Confidential Print no. 2621, Correspondence Respecting the Religious and Political Revival Among Mussulmans, 1873 _ 1874 (London, July 1875).

مع أن تقديم أساس قانوني للخلافة العثمانية قد تم تبنيه في أواخر القرن السادس عشر بواسطة الفقيه أبو السعود (1490 ـ 1574) في سياق الفتح العثماني للحجاز في عام 1517 وصداماتهم العسكرية مع آل هابسبورغ ومع الصفويين[1]، إلا أن الإحياء العثماني للخلافة كان قد استحدث أولًا في علاقاتهم الخارجية مع البلدان المسيحية كجزء من التنازلات والامتيازات التي فُرضت على العثمانيين بعد هزيمتهم العسكرية في الحرب العثمانية الروسية في عام 1774. وسيتمُّ استحداث هذا في اتفاقية كوتشوك كاينارجا الموقّعة مع روسيا، والتي تم فيها الاعتراف بالسلطان العثماني خليفة له سلطة «روحية» على المسلمين الذين يعيشون في الأراضي الروسية وذلك في مقايضة للاعتراف بالبطريرك الروسي للكنيسة الأرثوذوكسية باعتباره حاميًا لكلِّ المسيحيين الأوروثوذكس الذين يعيشون داخل الأراضي العثمانية. وكان هذا الدور «الروحي» الجديد للخليفة العثماني في الحقيقة ابتكارًا فرنسيًا، اقترحه السفير الفرنسي الكاثوليكي على الباب العالي، فرانسوا ـ إمانويل غينيار، كونت دو سانت بريست، والذي كان معاديًا للمسلمين وللعثمانيين ومناصرًا للروس، معبرًا بذلك عن المفاهيم البابوية الكاثوليكية[2]. وسيثبتُ أنه كانت لهذه الترتيبات فائدة

= Item 4, «Circular Addressed to H.M. Consuls in the East and also to Mr. Wade and to Consuls and Vice-Consuls in China», Granville, 22 August 1873.

(1) انظر:

Colin Imber, **Ebu's Su'ud: The Islamic Legal Tradition** (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 98 _ 111.

(2) انظر:

Louis Massignon, «Introduction à l'étude des revendications musulmanes», **Revue du monde Musulman** 39 (June 1920): 3.

في الواقع ذهب الكونت إلى روسيا بعد الثورة الفرنسية باعتباره مهاجرًا في عام 1791 ومرةً أخرى في عام 1795، وقد أعطته الإمبراطورة كاثرين العظيمة، التي رحّبت به خبيرًا في العثمانيين، أعداء روسيا، أجرًا شهريًا. ويُعتقد أن مذكراته **Mémoire sur les Turcs** قد كُتبت لامبراطورة روسيا. وكان الكونت كاثوليكيًا ملتزمًا وكان يعتقد أن محمد هو «نبي مزيّف» وأشارَ إلى العثمانيين على أنّهم «مستبدّون». انظر:

Jacob M. Landau, «Saint Priest and His Mémoire sur les Turcs», in **L'Empire Ottoman, la République de Turquie et la France**, ed. Hâmit Batu and Jean-Louis Bacqué-Grammont (Istanbul: L'institut Français d'études Anatoliennes d'Istanbul, 1986), 129, 132, 134.

انظر أيضًا:

Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization** (Oxford: Clarendon Press, 1990), 10.

تجدر الإضافة هنا أن الفرنسيين هم من شكّكوا في منتصف القرن التاسع عشر في هذا الدور الروسي الذي رغبوه لأنفسهم باعتبارهم حماة المسيحيين العثمانيين، بما في ذلك الأماكن المقدسة المسيحية الفلسطينية. =

كبيرة للروس الذيين استولوا على مناطق إضافية يقطنها سكان مسلمون لا يعترفون بسلطة الخليفة العثماني. وفيما بدأ السكان العثمانيون المسيحيون في البلقان بالانفصال عن الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر (وبطرد السكان المسلمين إلى منطقة الأناضول ومناطق أخرى من الدولة العثمانية شرق البلقان، مُعتبرين أنهم ليسوا من «السكان الأصليين» لتلك المناطق حتى وإن كانوا يتكلمون بلغات البلقان المحلية كلغتهم الأم) ما أدى إلى تحويل الدولة شيئًا فشيئًا إلى دولة مسلمة سكانيًا، فقد انصب اهتمام العثمانيين على شرعنة حكم خلافتهم على المسلمين داخل دولتهم أكثر منه على المسلمين خارجها. وعلى الرغم من هذا سيكون المسلمون الهنود هم من نشد رعاية الخلافة العثمانية لهم بعد تمرد عام 1857 وتقويض حكم الدولة المغولية المسلمة في الهند.

أما في داخل الدولة العثمانية نفسها، وفي فترة مبكرة، في عام 1876، فقد ناقش أنصار الحركة الدستورية العثمانية، وخصوصًا مدحت باشا ونامق كمال، فصل الخلافة عن السلطنة ونقل الأولى إلى أمير مكة، الشريف عبد المطلب[1]. ومع ذلك فلا يبدو أن أفكارهم كانت شائعة في هذه الفترة. وفي واقع الأمر، فإن هذا كان العام نفسه الذي أعاد فيه السلطان عبد الحميد الثاني (الذي دام عهده من 1876 حتى 1909) توطيدَ الخلافة العامة في الدستور العثماني لسنة 1876. فقد أمَرَ، متوخيًا الحذر من محاولات الأوروبيين المسيحيين إضعاف السلطة التمثيلية للخلافة الشاملة لكل المسلمين، بحظر ومراقبة جميع المطبوعات المنشورة في الدولة العثمانية التي تتضمن الأحاديث النبوية القائلة إنّ الخليفة يجب أن يكون متحدرًا من قبيلة قريش المكية، التي ينتمي لها النبي محمد. وإن بقاء الدولة العثمانية القوّة المسلمة الوحيدة ذات السيادة التي لم تسقط تحت حكم الاستعمار الأوروبي لهو أمر في غاية الأهمية في هذه الفترة، وهو ما يفسر الدعم الذي قدمه القادة الهنود وغيرهم من قادة المسلمين للخليفة العثماني في ذلك الوقت. ولم يغفل عبد الحميد نفسه عن هذه الظروف، حيث كان على دراية بالطموحات البريطانية في هذا الإطار، التي تحدّثَ عنها لصحافي

= وستكون هذه المحاولةَ الفرنسيّة لتحييد روسيا وتعزيز سلطة فرنسا على الدولة العثمانيّة هي ما أدّت إلى حرب القرم بين روسيا والعثمانيين، وهي حرب قاتل فيها الفرنسيون إلى جانب العثمانيين. وكان كارل ماركس قد وصفها بأنّها «حربٌ مقدّسة»، وأنها «حرب تعصّب ديني من كلا الطرفين»، يعني بذلك الطرفين الروسي والعثماني. إن دخول فرنسا، عدا عن دخول بريطانيا الحرب، على الرغم من هذا، لم يدفع ماركس إلى وصفهما بـ «المتعصّبين الدينيين»، وهي تهمة بدا أنها تنطبق فقط على الإسلام والمسيحية الأرثوذوكسية. انظر:

Karl Marx, **The Eastern Question**, ed. Eleanor Marx Aveling and Edward Aveling (London: Swab Sonnenschein, 1897), 153.

(1) S. Tufan Buzpinar, «Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877 _ 1882», **Die Welt des Islams** 36, no. 1 (1996): 63 _ 65.

عثماني قائلًا: «إن هدف إنكلترا هو نقل الخلافة العظمى من إسطنبول إلى جدّة في الجزيرة العربية أو إلى مكان ما في مصر لإبقاء الخلافة تحت سيطرتها كي تدير كل المسلمين كيفما تشاء»[1].

كان البريطانيون قد بدأوا في وقت مبكر، منذ عام 1877، في خوض نقاشات غير رسمية عن مسألة الخلافة وقد ساهم فيها برلمانيون ومروجو دعاية وأكاديميون. وكان خصوم الخلافة العثمانية هم حصريًا من الموظفين المدنيين في الحكومة البريطانية في الهند الذين أحيلوا إلى التقاعد. وقد نشرت آراءهم الصحف البريطانية التي أُطلقت منها الدعوة لشريف مكة لأن يتبوأ كرسي الخلافة. كما نُشِرت أيضًا محاججات فقهية في كتيبات تحاجج بأن الخليفة يجب أن يكون عربيًا[2]. وفي المقابل، اختلف المختصّون البريطانيون في الشأن التركي (ج. ريدهاوس) والشأن العربي (ج. ب. بادجر) مع هذا الرأي ودافعوا عن حق العثمانيين في الخلافة على أسس تاريخية وقانونية.

وستلتقي الآراء البريطانية المناهضة للعثمانيين مع آراء بعض القوميين العرب في ردود الفعل على الحرب الروسية العثمانية في 1877 - 1878 التي انتهت بهزيمة العثمانيين. وكان هذا هو الموقف في سوريا والحجاز ومصر كما في أوساط العرب المنفيين في فرنسا وبريطانيا. وفي السياق المصري كانت قد تمت رعاية التشكيك في الخلافة العثمانية من قبل الخديوي إسماعيل باشا، الذي خلعه السلطان العثماني في حزيران/ يونيو 1879 استجابة لأوامر فرنسا وبريطانيا. وسيصدِر الخديوي ويموِّل صحفًا عربية في أوروبا تبنت الموقف ضدّ العثمانيين. وفي نابولي، قام أمين سرِّه الخاص، إبراهيم المويلحي، بإصدار **صحيفة الخلافة** التي حاججت بأنّه ينبغي نقل الخلافة إلى الخديويين المصريين. وفي أيلول/ سبتمبر 1880 سينتقل المويلحي إلى باريس وينشئ **جريدة الاتحاد** التي هاجمت حقّ عبد الحميد في الخلافة. وقد قام الخديوي إسماعيل بتمويل الجريدة التي أغلقتها فرنسا راضخة للضغوط العثمانية، وذلك بعد صدور ثلاثة أعداد[3]. وسيقوم برفع اللواء في لندن القس الكاثوليكي السرياني العربي يوحنا لويس صابونجي (1838 - 1931). أصدر صابونجي، الذي وُلد في منطقة ديار بكر العثمانية، صحفًا عدة في بيروت قبل هروبه إلى الولايات

(1) مقتبس في المصدر السابق، ص 64.

(2) بخصوص هذا النقاش انظر المصدر نفسه، ص 66 _ 65.

(3) سيؤول المويلحي لاحقًا إلى البلاط العثماني وسيطلب من السلطان عبد الحميد الصفح.

المتحدة ومن ثمّ إلى إنكلترا. وبدأ بتحرير **جريدة النحلة** في لندن في عام 1877. ومنذ عام 1878 فما بعدها تحوّل صابونجي، الذي كان متعاونًا مع المستعرب بادجر في بعض أعمالِ الأخير الأكاديمية، من مُحابٍ للعثمانيين إلى مُعادٍ لهم يثير التساؤلات حول الخلافة العثمانية[1]. وفي كانون الثاني/ يناير 1881، وبعد أفول **جريدة النحلة**، أنشأ صابونجي جريدة أخرى بلندن اسمها **الخلافة** بدأ من خلالها بمهاجمة عبد الحميد. وقد أعرب العثمانيون عن امتعاضهم ومنعوا تداول الصحيفة في المناطق العربية وتبِعهم في ذلك البريطانيون الذين أصدروا تعليماتهم للبريد البريطاني بدمشق وبغداد بأن يوقِفَ تداوُلَها[2].

وفي الوقت الذي كان فيه النقاش البريطاني غير الرسمي يخبو واستطاع فيه العثمانيون السيطرة على تداول الصحف العربية الصادرة في المنفى، أُطلِقَ السجال عن مسألة الخلافة مرةً أخرى في عام 1880. فقد زعمت مراسلات دبلوماسية أوروبية في آب/ أغسطس 1880 أن ثمة مؤامرة عثمانية لإشعال ثورة معادية للاستعمار الفرنسي في الجزائر والبريطاني في الهند لتوحيد المسلمين تحت مظلة الخليفة العثماني. وبحلول عام 1881 بدأ الدبلوماسيون الأوروبيون باستخدام مصطلح «الجامعة الإسلامية» أو pan Islamism الذي يرجع ابتكاره إلى الدِّعائي الفرنسي غابرييل شارم. وفي القرن العشرين ستتمُّ الإشارة إليها فقط بـ «الإسلاموية»[3]. وستصبح الجامعة الإسلامية الخطرَ الذي بدأت القوى الأوروبية تستخدمه كحجة لتبرير احتلال الأراضي العثمانية، فقد استخدمها الفرنسيون لاحتلال تونس والبريطانيون للاستحواذ على قبرص[4].

وقام في هذا السياق ويلفريد سكاون بلنت (1840 ـ 1922)، وهو أرستقراطي قومي بريطاني وديبلوماسي سابق وشاعر مغمور وتلميذٌ للصابونجي، والأخير كان موظفًا عنده، بتحرير مذكِّرة إلى وزارة الخارجية في عام 1880 قال فيها إنّ ثمة سجالًا كبيرًا يدورُ بين العرب بخصوص الخلافة العثمانية، مقترحًا نقلها إلى العرب باعتبار أن ذلك يصب في

(1) بخصوص الصابونجي، انظر:
L. Zolondek, «Sabunji in England 1876 _ 1891: His Role in Arabic Journalism», **Middle Eastern Studies** 14, no. 1 (January 1978): 102 _ 15.

(2) بخصوص هذه التطورات انظر:
Buzpinar, **«Opposition to the Ottoman Caliphate»**, 69 _ 80.

(3) John Tolan, Gilles Veinstein, and Henry Laurens, **Europe and the Islamic World**, 319.

(4) المصدر نفسه.

مصلحة بريطانيا العظمى. وقد قام بلنت بزيارة مصر والحجاز لبرهة وتعلّم العربية وقابل محمد عبده في القاهرة[1]. وسيكتب بلنت لاحقًا مجموعة مقالات في صيف وخريف عام 1881 في مجلة **فورتنايتلي ريفيو**، سينشرها في هيئة كتاب في كانون الثاني/ يناير 1882 بعنوان **مستقبل الإسلام**[2]. وقد كان لبلنت منزل في القاهرة وكان صديقًا مقربًا من الجنرال أحمد عرابي كما كان صديقًا لخديوي مصر، عباس حلمي. وقد زعم أنه تعلّم تاريخ وأهمية الخلافة من صابونجي.

ويُعْلمنا بلنت، وكان قد كتب نصه قبيل أشهر من الغزو البريطاني للبلاد، مدفوعًا بثورة عرابي ضد الخديوي المدعوم فرنسيًا وبريطانيًا، والتي أنشأت برلمانًا مُنتخَبًا، أنّه عاد للتو إلى مصر «وامتلأ هنالك بالرضا عندما وجد الأفكار التي كان عُرابي سباقًا في الإشارة إليها بغموض باعتبارها حلم بعض العلماء الليبراليين الأزهريين القلائل، قد أضحت حقيقةً ممارَسَة. لقد أعلنت القاهرة الآن نفسها موطنًا للفكر التقدمي في الإسلام وأصبحت جامعتها مرة أخرى مجلسًا لعلوم الدين العربية. وقد انضمّ علماء الأزهر، الذين كانوا قد شعروا بالأمان من خطر التدخل التركي نتيجة صعود الحركة القومية العربية. قلبًا وروحًا، إلى فريق الإصلاح». وكان بلنت متحمّسًا لاحتمال تأسيس «حكومة محمدية ليبرالية على يد شعب محمدي حرّ... على ضفاف النيل»، واختتم قائلًا إنها «لمسألة لم تعد تقبل الشك بأنه قد تم وضع حجر الأساس للإصلاح الاجتماعي والسياسي للإسلام بأكمله». وقد كان حماسه أيضًا مبنيًا على توقعه بأن «الفكر الليبرالي سيحظى بحقل خصب لنموه، وسيكون صعبًا أن يخفق في توسيع تأثيره حيثما تُنطقُ اللغة العربية. وفي أوساط الأعراق التي تتطلّعُ إلى الأزهر باعتباره مركزًا لحياتِها الثقافية». وأعلن أخيرًا أن موت الخليفة العثماني الحاكم عبد الحميد أو «سقوطه من الإمبراطورية سيكون إشارة عودة الخلافة إلى القاهرة وتجديدًا رسميًا هنالك للعقل العربي لزعامته الدينية المفقودة»[3].

ويقول لنا بلنت إن مسألة من سيكون الخليفة هي مسألة:

ينبغي أن تحظى باهتمام الإنكليز لأن كلَّ مشكلة ولاء المسلمين أو ثورتهم في الهند تتوقّفُ على حلِّها، رغم أنه سيكون حتمًا من غير الحكمة في الوقت الحالي

(1) بخصوص خلفية وتفاصيل نشاطات بلنت انظر المصدر السابق، ص 80 _ 88.

(2) Wilfred Scawen Blunt, **The Future of Islam** (1882; rpt., Charleston, SC: Bibliobazaar, 2007).

(3) كلّ الاقتباسات أعلاه من المصدر نفسه، ص 10.

بالنسبة إلى الحكومة البريطانية أن تُقحِمَ نفسها بعنفٍ في صراع ديني لم ينضج بعد؛ إلا أنه يمكن فعل كثير بطريقة شرعية للتأثير في السير الطبيعي للأحداث وتوجيهها في اتجاه مفيد للمصالح البريطانية[1].

وشرعَ بلنت في شرح أن مكة ستكون المكان الأنسب لمقرِّ الخلافة المستقبلية وأنه يمكن أن يتقلّدها رجلٌ من صلب الرسول المنتمي لقبيلة قريش. بل إن بلنت تطوّع قائلًا إنه «من المؤكد أنه ليس أمرًا بعيدًا عن الخيال المعقول أن نتصوّر في آخر كارثة محيقة بالقسطنطينية أن يتم اجتماع مجلس من العلماء في مكة يقوم بمبايعة خليفة وفقًا للسوابق الشرعية للعهود القديمة»[2]. واقترح أخيرًا أن تقوم إنكلترا بحماية خلافة سيادية في الجزيرة العربية ستكون سلطتها خارج الجزيرة العربية، ربما تبعًا للنموذج البابوي، روحية: «إن خليفة المستقبل...سيكون أساسًا ملكًا روحيا لا دنيويًا، وستحد من ممارسة سلطته بعض الشروط المادية القائمة. وسيُعفى من عبء الحكم الاستبدادي»[3].

سيتحتّمُ على توقعات بلنت بنهاية سريعة للعثمانيين أن تنتظر نحو أربعة عقود. وفي غضون ذلك كانت الحمية القومية العربية المعادية للعثمانيين تتزايد في الولايات العثمانية وتواصلت المعارضة الداخلية للسلطان حتى في أوساط الولايات الناطقة بالتركية نفسها. وسيلتقي الخديوي عباس حلمي، الذي لم يكن عربيًا هو نفسه، فضلًا عن أن يكون قرشيًا، سرًّا مع الأفغاني في منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر في إسطنبول وسيعرض نفسه كخليفة بديل لحركة الجامعة الإسلامية. وتواصلت الطموحات الإمبريالية الأوروبية من دون فتور بخصوص مصير العثمانيين وخصوصًا بعد مؤتمر برلين وتوّسع أوروبا الاستعماري عبر العالم. وقد كان هذا السياق في 1901 هو ما جعل قلق فرنسا تجاه الاحتمال المستقبلي لصحوة إسلامية (بل ما توجب على فرنسا، التي «هي أصلًا وبدون شك قوة إسلامية كبيرة وستصبِحُ أقوى أكثر فأكثر» نتيجة استيلائها على مستعمرات جديدة ذات كثافة سكانية مسلمة، أن تتوقع أن يكونه الإسلام في القرن العشرين) يغدو حادًا لدرجة إصدارِ «استقصاء» كولونيالي للمعرفة.

انطلق محرر المجلة الكولونيالية الفرنسية **Questions diplomatiques et coloniales**

---

(1) المصدر السابق، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(3) المصدر نفسه، ص 112.

(قضايا دبلوماسية واستعمارية)، إدموند فازي Edmond Fazy، للتحقيق في المسألة من خلال «تحقيق» عن «مستقبل الإسلام» في القرن القادم استشرف فيه آراء خمسة عشر مستشرقًا ومسؤولًا كولونياليًا (ألمانًا وهولنديين وبريطانيين ومجريين وفرنسيين، وحتى مسيحيًا تركيًا - يونانيًا) ومُسلِمَيْن اثنينِ (إيرانيًا وجزائريًا)[1]. عبّر فازي عن قلقه من تزايد أعداد المسلمين في العالم وعدم وجود الإحصاءات اللازمة عن تعدادهم الحقيقي (أشارَ إلى رقم 300 مليون، يشكّلون خمس سكان العالم) ومن انتشار دينهم «البسيط» في إفريقيا[2]. وقد نُشِرت الردود التي توخّاها في أعداد متتابعة من المجلة بدءًا من أيار/ مايو 1901.

أعلن البارون كارا دو فو Baron Carra de Vaux، وهو متخصِّصٌ في ابن سينا في المعهد الكاثوليكي، أنه «من وجهة نظر مصيره الدنيوي» وبناءً على انحطاطه السياسي وعدم قدرته على المنافسة علميًا مع «الأمم المسيحية» فإن «الإسلام هو دينٌ منتهٍ»[3]. أما بخصوص ما إذا كان الإسلام ديمقراطيًا، فقد أكّد كارا دو فو بلا تردُّد، بينما كان يسجِّلُ اعتراضات على غياب وضوح معنى مصطلح الديمقراطية، أن «الإسلام، منذ نشأته، كان ديمقراطيًا بالقدر الذي نتمنّى له أن يكونه...فمن حيثُ المبدأ يمثل الإسلام جمهورية إمبريالية وديمقراطية. وهو ديمقراطية استفتائية يحكمها ملِك ينتخبه المجتمع»[4]. وعلى النقيض من الاستبداد الحاكم في تركيا (وهي إمبراطورية لا يمكن إلا أن تموت «ببطء أو بعنف»)، والتي أكّدَ على أنها تُخالف **القرآن**، فإن «الليبرالية» لا تتعارض مع الإسلام، لا سيما على المستوى العملي. والواقع أن [الليبرالية] يمكن أن تنسجم مع الإسلام، وقد فعلت ذلك مرارًا قبل الآن، آخذة شكل التسامح»[5]. لا يعني هذا أنه بإمكان المسلمين الحصول على ديمقراطية برلمانية، إذا أخذنا في الاعتبار أن جمهور المؤمنين هم «بدائيون أنصاف متحضِّرين». فبدلًا من القيم الليبرالية، «التي يبدو أن «العرب» يمتلكون كثيرًا منها، فإنه يمكن للأوروبيين أن

---

(1) «L'Avenir de l'islam», enquête par Edmond Fazy, **Questions diplomatiques et coloniales 11**, no. 102 (15 May 1901): 579.

(2) المصدر السابق، ص 580.
انظر التحليل العميق للردود على هذا «التّحقيق» للمجلة الفرنسية في،
Marwan Buheiri, «Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900», **Arab Studies Quarterly** 4, nos. 1 _ 2 (1982): 1 _ 16.

(3) **«L'Avenir de l'islam»**, 582.

(4) المصدر السابق، ص 583.

(5) المصدر نفسه، ص 584.

يعلموهم الشجاعة وروح الفروسية والمواهب العسكرية والوفاء والكرم، وهي خصائص طالما «ميّزت عرقنا» ويمكنها أن «تُغريّ» شعبًا «بدائيًا» و«نبيلًا كالعرب»[1]. لا يعني هذا أن كارا دو فو لم يكن قلِقًا إزاء المقاومة المناهضة للاستعمار التي قامَ بها المسلمون في المستعمرات الفرنسية، والتي أشعلت فتيلها «الجامعة الإسلامية»؛ بل كان كذلك بالفعل. وقد أكدّ أن «الاستعمار هو مشروع يتطلّب وقتًا، وأنه يمكن لأي خطوات غير مدروسة فيه أن تكون مميتة». ولكي تستمر عملية الاستعمار بحذر، اقترح كارا دو فو أنه «يجب علينا أن نُقسِّمَ العالم المُحمّدي ونحطِّمَ وحدته المعنوية، مستغلين الانقسامات السياسية والإثنية القائمة فيه أصلًا... يجب علينا أن نُفاقِمَ هذه الاختلافات بين الأعراق المحمدية المختلفة بطريقة تعزز المشاعر القومية وتنتقص من الوحدة المجتمعية الدينية»[2]. واقترح جعل مصر حاجزًا بين الإسلام «الآسيوي» و«الإفريقي»: «باختصار يجب أن نقسِّمَ الإسلام. ومن ثمّ يُمكِنُنا أن نستغل هرطقاته وإخوانياته [الصوفية]»، معبئين الحركات الصوفية ضدّ بعضها البعض. وفيما خشي أنه يمكن لهذا أن يخلق مشاكل محلية إلا أنه في العموم سيصبُّ ذلك في «إضعاف الإسلام وجعله متقلقلًا وتخديره وجعله غير قادر على الصحو إلى الأبد»[3].

أصرّ مستشارٌ آخر لعدد المجلة هو العثماني م. موسوروس – غيكيس بيه ـ M. Musurus Ghikis Bey، الذي كان يعيش بأوروبا، على أنّه لا يمكن أن يرى كيف «أن القبائل العربية في نجد والحجاز أو اليمن ستشعر في عام 2000 أكثر مما تشعره في الحاضر بالحاجة إلى نظام ضريبي أو تجنيد عسكري أو في أن تكون لديها المحاكم والمدارس، إلخ، أو أن تناقش مسائل الموازنة والإنفاق في البرلمان». غير أنّه تنبّأ أن المسلمين الصقالبة في البوسنة وألبانيا سيكونون قادرين على فعل ذلك كما هو الحال كذلك مع الأتراك[4].

وجد كثيرٌ من المساهمين في المجلة أن التحكم في اللاهوت الإسلامي مهم وكذلك العمل على تحويل العلماء المسلمين لإنتاج ليس فقط إسلامًا حداثيًا متماشيًا مع الحداثة الأوروبية. بل، وقد أملوا بالإضافة إلى ذلك، أنّ يكون إسلامًا سيُضعِفُ الدولة العثمانية. وعلاوة على مخطط التدخل اللاهوتي التدّخلي لتقسيم الإسلام «الإفريقي» و«الآسيوي»

(1) المصدر السابق، ص 586.

(2) المصدر نفسه، ص 588.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 596.

الذي دفع به كارا دو فو، فقد اقترح المستشرق الهنغاري الكبير إغناتس غولدتسيهر Ignác Goldziher أنه مع القرن العشرين:

ينبغي على اللاهوتيين المسلمين... محاكاة العمل الذي أُنجزَ في أوروبا في القرن التاسع عشر من قِبل اللاهوت العلمي وبذلك سيرفعون من مستوى التفكير الديني ليتماشى مع المعرفة - التاريخية... ولكي يرفع الإسلام نفسه إلى الدرجة نفسها [مع أوروبا] فإن على علومه الدينية أن تبدأ تطورًا مماثلًا [للتطور الأوروبي]. يتعيّن على علماء الإسلام أن يستدخلوا المناهج التي ندرس بها نحن في أوروبا الظواهر الدينية... فثمّة حاجة لأن تظهر عقول متنوِّرة في الإسلام تقوم بتطبيع منهجنا التاريخي لدراسة الدين في جامعاته. يجب أن يستبدل هذا المنهج من الاعتذاريات الرخيصة والعقلانية السطحية. وعندها سنرى لاهوتًا مسلمًا متنوِّرًا ينبع من هذا التطور ولن يكون بعدها متناقضًا مع العلم وسيكون، علاوة على هذا، قادرًا على ممارسة تأثير إيجابي في مؤسساته... إن ما أطلبه من اللاهوتيين المسلمين إذًا ليس مستحيلا[1].

وبناءً على اعترافه بأن هذا لن يكون جديدًا، إذ استخدم المسلمون المنهجية العلمية في القرن التاسع لتحليل المصادر الدينية، فإنه ينبغي للدور الذي سيلعبه «التدّخل الأوروبي» في هذه «الحركة»، حسب غولدتسيهر، أن يكون «عظيمًا»، خاصةً في أنه ينبغي أن «يُحفِّزَها ويُشجِّعها عمليًا في كلِّ البلدان المسلمة التي تقع أكاديمياتها تحت تأثير مناهج البيداغوجيا الأوروبية»[2].

كان رئيس تحرير **Questions diplomatiques et coloniales** مهتمًا أيضًا جدًا بمسألة الخلافة، التي طرحها على المستشرق الهولندي (والمتخصص في إندونيسيا) كريستيان سنوك هورغرونيي Christian Snouck Hurgronje وعلى المستشرق الألماني م. مارتين هارتمان M. Martin Hartmann. لقد كانت في الحقيقة مسألة الخلافة، كما رأينا، تشغل بال القوى الاستعمارية الأوروبية والمستشرقين لعدة عقود، خصوصًا فيما يتعلّق بإعادة إحيائها من قبل السلطان عبد الحميد الثاني بصفتِها قوةً جامعة إسلامية لتوحيد المسلمين في أرجاء العالم ضد اعتداء العالم المسيحي الأوروبي المتزايد على أراضي الدولة العثمانية. وبينما، كما ذُكِر سابقًا، عَيّن السلاطين العثمانيون أنفسهم خلفاء منذ عام 1517، فإنّ السلطة الخليفية

(1) المصدر السابق، ص 601.

(2) المصدر نفسه، ص 602.

الجامعة للمسلمين لم تكن ذات أهمية أساسية بالنسبة إليهم. سيتغيّر هذا الوضع في عهد عبد الحميد الثاني الذي أثار مسألة الخلافة مرارًا، إبان مواجهته مع العدوان الأوروبي، وبعد الاحتلال البريطاني لمصر في عام 1882 ومؤتمر برلين في 1884 - 1885 من أجلِ مقاومة المخططات الاستعمارية الأوروبية. ونتيجةً لهذا أصبحت القوى الغربية مهتمة جديًا بالمسألة كما تدلُّ على ذلك القضية التي طرحها المحرِّر على كُتابه المتعاقِدين معه"[1].

بعد تقديم مراجعة سريعة لتاريخ الخلافة في الإسلام حذّر سنوك هورغرونيي، الذي كان أيضًا يخدم بصفته مسؤولًا كولونياليًا هولنديًا في آتشيه، قُرّاءه الفرنسيين الكولونياليين من «أن تبني سياسة عدم التدخل في معتقدات المسلمين الدينية والسياسية شيء، وتبني هذه المعتقدات في العلاقات الدولية شيء آخر تمامًا. فاعتراف الرعايا المسلمين الذين يعيشون في بلاد تحكمها قوى غير مسلمة بسلطان تركيا كخليفة عليهم يعني أن هؤلاء الرعايا سيعتبرون وضعيتهم [تحت الحكم المسيحي الأوروبي] شذوذًا يتعيّن عليه أن ينتهي يومًا ما. لذلك لا يمكن لهذه القوى أن تعترف بالخلافة بدون ضعضعة أنفسها في هذه العملية»[2]. وكان سنوك هورغرونيي لاعبًا أساسيًا في تقويض كل ما هو إسلامي في الهند الهولندية عبر «اكتشافه» حوالي عام 1891 للتقاليد التشريعية غير الإسلامية، أو «العادات»، التي كانت متضافرة مع الشريعة ومُكمِّلَة لها قبل نهاية القرن التاسع عشر، وقيامه بفصلِها في نظام قانوني مستقلّ للإندونيسيين، وهي قضية «فتحت في الحقيقة مشاكل لا حصر لها في الحياة السياسية والقانونية لإندونيسيا لم يوصد بابها حتى اليوم»[3]. وكان «اكتشاف» سنوك هورغرونيي جزءًا من استراتيجية استعمارية هولندية جديدة لتقويض آخر

(1) بدا أن فلاديمير لينين فهم هذه الديناميكية، رغم عداوته للجامعة الإسلامية. ففي خطاب للمؤتمر الثاني للأممية الشيوعية في الخامس من حزيران/ يونيو 1920، طالب من جمهوره أن يتنبهوا إلى «ضرورة محاربة الجامعة الإسلامية واتجاهات شبيهة تسعى إلى الربط ما بين حراك تحريري ضد الإمبريالية الأوروبية والأميركية مع محاولة تعزيز وضع المناطق التي يحكمها الخان، ومُلاك الأراضي والملالي، الخ».
Vladimir Ilyich Lenin, «Preliminary Draft of Theses on the National and Colonial Questions», in **Lenin on the National and Colonial Questions: Three Articles** (Peking: Foreign Languages Press, 1967), 18.

(2) «L'Avenir de l'islam», **Questions diplomatiques et coloniales**, no. 106 (15 July 1901): 81.

(3) Hallaq, **Shari'a**, 393.
بخصوص «اكتشاف» قانون «العادات»، انظر:
C. Fasseur, «Colonial Dilemma: Van Vallenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia», in **European Expansion and Law in 19th Century Africa and Asia**, ed. W. J. Mommsen and J. A. De Moor (Oxford: Berg, 1992), 237 _ 356.
وحول آراء هورغرونيي، انظر أيضًا: Said, **Orientalism**, 255 _ 56.

ثورة معادية للاستعمار في آتشيه، التي ستستمر مدة ثلاثة عقود. ومن الجلي أنه بالنسبة إلى سنوك هورغرنيي كان مصير الحكم الاستعماري الأوروبي في الميزان. فقد أصرّ سنوك هورغرونيي، وهو يستشيط غضبًا من اعتراف قيصر ألمانيا فيلهيلم الثاني بالسلطان العثماني خليفةً، وهو اعتراف لا عواقب له على ألمانيا التي لم يكن لديها إلا القليل من الرعايا المسلمين (حيث إنه خلال زيارته للدولة العثمانية قبل ذلك بثلاث سنوات في عام 1898 وأثناء وجوده في دمشق أعلن القيصر أنه «يجب على السلطان وثلاثمائة مليون مسلم يبجّلونه بوصفه زعيمًا لهم أن يعلموا أن الإمبراطور الألماني هو صديقٌ لهم إلى الأبد»)[1]، وعلى القوى الأوروبية الكولونيالية التي يعيش تحت حكمها عدد لا يحصى من الرعايا المسلمين أن «ترفض بحكمة تطبيق نظرية الخلافة على سلطان تركيا عبر اتفاق مشترك وغير مشروط. حيث إنه لم تعد ثمّة خلافة قائمة لأن الوحدة السياسية للمسلمين كانت قد انتهت إلى الأبد وأن الوحدة السياسية ليست بيدِ الخليفة بل هي بيد العلماء»[2]. وستبقى مسألة الخلافة، كما سنرى، ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى القوى الأوروبية الكولونيالية في العقدين اللاحقين.

يبدو أن الكتّاب الذين استجابوا لـ «تحقيق» المجلة كانوا حريصين على التفكير في البعد الاستراتيجي. فقد أعلن المستشرق الألماني م. مارتين هارتمان أنه «ليس ثمّة خطرٌ إسلامي [في الحاضر] ولكن يجب أخذ بعض الاحتياطات. فيجب مراقبة الحركة المتنامية داخل الإسلام لئلا تصبح خطرًا». وأضاف أنه فيما «كان الإسلام، في حوالي عام 1800، يبدو كأنما قد انتهى كقوة سياسية» فإنه اليوم «على أعتاب تطور جديد»[3].

على أنّ أكثر الأجوبة عملية جاءت من لدن مستعربي المدرسة الفرنسية، خاصّةً المستوطنين الاستعماريين (**الأقدام السوداء**) في شمال إفريقيا. أحدهم، وهو إدموند دوتيه Edmond Douttée، من «المدرسة الجزائرية»، وهو مختصٌّ في موضوع الدين و«الإسلام»، تكلم عن تجربته مع تعصّب وعدم تسامح المسلمين، وبالأخصّ في فاس بالمغرب، وأكّدَ أنه لو لم يكن ثمّة سكان مسلمون أصليون بشمال إفريقيا «فإنه ما كان لمشكلة الاستعمار حتى أن تقوم»[4]. وقد بدا أن المسلمين الذين تلقّوا تعليمًا تقليديًا قد «ابتعدوا عنا»، على

(1) Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam**, 47.

(2) «L'Avenir de l'islam», **Questions diplomatiques et coloniales**, no. 106 (15 July 1901): 82.

(3) المصدر نفسه، ص 84.

(4) **Questions diplomatiques et coloniales**, no. 112 (1 October 1901): 391.

النقيض من العمال المحليين الذي تآخوا مع المستوطنين وتعلّموا «عاداتِنا»[1]. بدلًا من قمع «التمظهرات الدينية المبالغ فيها» للإسلام القائم فإنه ينبغي على مهمة الأوروبيين أن تكون أكثر إنتاجية: يُمكننا، على النقيض من ذلك، أن نساند مولد إسلام جديد أكثر ميلًا للتفاهم والتسامح مع أوروبا، لتشجيع الجيل الشاب من العلماء الذين يعملون في ذلك الاتجاه، ولزيادة أعداد المساجد والمدارس الدينية والجامعات الإسلامية لنضمن أننا نملأها بأتباع النظريات الجديدة»[2]. وتبدو عبارات دوتيه مألوفة لأنها يمكن أن يتفوه بها أي سياسي أو إعلامي أميركي أو غرب أوروبي معاصر.

أما بالنسبة لـ م. ويليام مارسيه William M. Marçais مدير المدرسة التلمسانية، التي أنشأها الفرنسيون لتدريب القضاة المسلمين الجزائريين على أسس «عقلانية»، وهو خبير في «القانون» الإسلامي، فقد كان منحازًا لإسلام «جديد» و«حديث» صقله الفرنسيون في شمال إفريقيا وكان هو مشاركًا فيه، وهو إسلامٌ كان «مرتبطًا بقربٍ بمصير فرنسا»[3]. وكان يعقد الأمل على النخبة الجديدة التي علمها الفرنسيون الإسلام «الحديث»، برغم أن مارسيه كان قلقًا من أن تكون هذه النخبة مفروضة فرنسيًا وليست نتاجا عضويا خرج من داخل المجتمع المسلم[4]. ونتيجة هذه الآمال وغياب الضمانات تساءل مارسيه عن «مَنْ يستطيع» في عام 1901 «أن يتنبأ بنتيجة هذه التعديلات في عام 2000»[5]. وقد استنتج مروان بحيري، وهو باحث في الاستشراق الفرنسي والبريطاني، أنه بالنسبة إلى هؤلاء الباحثين فإن «التلاعب كان أهمّ عندهم من الحياد العلمي»[6]. والواقع أن ما كان على المحك أكثر هو إنتاجَ إسلامٍ متجانسٍ مع الاستراتيجية الكولونيالية الأوروبية. وكان الفرنسيون واثقين من إنجازهم في الجزائر بحيثُ إنّهم قرّروا عرضَه على العالم عبر استضافة المؤتمر العالمي للمستشرقين في عام 1905 في الجزائر العاصمة[7].

بيد أن تقسيم المسلمين كان استراتيجية كولونيالية ثابتة إلى درجة أنه جعل المستشرقين

---

(1) المصدر السابق، ص 396.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 400.

(4) المصدر نفسه، ص 402 _ 401.

(5) المصدر نفسه، ص 403.

(6) Buheiry, **«Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900»**, 15.

(7) Allan Christelow, **Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 249.

الأوروبيين مَرِنين في ولاءاتهم الوطنية لدرجة أنهم كانوا يقدمون النصح، لا لبلادهم الأم فحسب، بل لمختلف القوى الكولونيالية في كيفية تقسيم المسلمين المستعمَرين. ففي هذا السياق، أصبح سنوك هورغرونيي مستشارًا للسلطات الفرنسية في مسألة تقنين القانون العرفي البربري في 1931 ، وهو ذات العام الذي ترأَّسَ فيه أيضًا مؤتمر المستشرقين العالمي في لايدن. (سيُظهر برنارد لويس، المنتمي إلى الجيل اللاحق من المستشرقين، مرونة شبيهة، متنقلًا من موطنه البريطاني، حيث خدم في الجيش ثم صار مستشارًا في وزارة الخارجية البريطانية يقدم النصح في شأن سياساتها الكولونيالية في العالم العربي، إلى الولايات المتحدة في منتصف سبعينيات القرن العشرين حيث صار مستشارًا للإمبراطورية الأميركية في سياساتها الإمبريالية تجاه العرب والمسلمين). وسيواصل المستشرق الفرنسي الجزائري (المولود لأسرة من الأقدام السوداء)، جاك بيرك، عملَ هورغرونيي باستحداث قانون عرفي للبربر في المغرب[1].

ومن الجدير بنا أن نلاحظ هذا الميل أو المعضلة «التنبؤية» أو «النبوية» للمعلِّقين الإمبرياليين البريطانيين (لنتذكّر بلنت) والفرنسيين، وهو ما ذكرته سابقًا، وقلقهم من «مستقبل» الإسلام - وليس من ماضيه أو حتى من حاضره. فمن أين افترض هؤلاء المعلقون أنهم يستمدون سلطتهم التي تهبهم هذه القوى التنبؤية (أو النبوية؟)؟ وهل هي النبوءة أم الحتمية أم السببية أم التكهن أم اللاهوت أم هي الاستراتيجية الإمبريالية التي تُبرِّرُ الحديث عن «المستقبل» - المستقبل في الإسلام، أو المستقبل بالنسبة إلى الإسلام، أو مستقبل الإسلام؟ ربما تتمكن مناقشتنا للسجالات والسياسات اللاحقة من تقديم إجابات على هذه الأسئلة.

«مستقبل» الاسلام و«حاضره»

في القرن الحادي والعشرين وفي سياق حروب الولايات المتحدة الحالية وفي تناغم مع المخططات الإمبريالية، تحرّكَ كثيرٌ من المحافظين والليبراليين العرب والغربيين، وعدد ليس بقليل من الماركسيين، لتحدي «العجز» الديمقراطي في «العالم الإسلامي» باعتباره مسألة الدِين وليس فقط مسألة الثقافة التي يحفِّزها الدين. ولقد دفعهم هذا إلى استنتاج

(1) انظر:
Mona Abaza, «Ada/Custom in the Middle East and Southeast Asia», in **Words in Motion: Towards a Global Lexicon**, ed. Carol Gluck and Anna Lowenhaupt Tsing (Durham, NC: Duke University Press, 2009), 75.

أن ما يتعيّن القيام به في العالم الإسلامي ليس «مهمة حضارية» كولونيالية (وهذه كانت دائمًا الصيغة التبريرية للاستعمار الفرنسي) وإنما علمنة من الطراز الأوروبي لن تقوم فقط بتحويل الإسلام إلى دين شبيه بالبروتستانتية يمارس في حدود الحيز أو المجال الخاص، بل وستجلب الديمقراطية والمواطنة الليبرالية في المجال العام بشكل لا تعوقه المفاهيم المعادية للديمقراطية المزعومة في الإسلام الأوحد القائم[1]. وبهذا المعنى، فإذا كان قد تم تقديم البروتستانتية على أنها أصلٌ (أو عودة إلى الأصول الإغريقية) لثقافة الديمقراطية والمواطنة الليبرالية، فقد تم تقديم الإسلام على أنه أصلُ اللاديمقراطية، إن لم يكن أصل العداء للديمقراطية. إن كثيرًا مما وضحته فيما تَقَدَّم هو تاريخ هذا الخطاب بعينه.

إلّا أن الجانب العلمي من هذا المجهود بدأ قبل ذلك بقليل، عشية الثورة الإيرانية، عندما بدأنا نرى اهتمامًا متزايدًا من الغرب بالأشكال «الليبرالية» من الإسلام. وقد قام العالم السياسي الأميركي ليونارد بايندر بنشر نقاش عن «الليبرالية» الإسلامية لإظهار مدى قربها وتماشيها مع الليبرالية الغربية ومدى انحرافها عنها. فقد قدّم بايندر «الليبرالية السياسية» على أنها تصنيف كوني مبني على خطاب عقلاني، عرّفه بأنه عابرٌ للثقافات، وأنه «أساس تحسينِ الظروف الإنسانية من خلال العمل الجماعي». وأصرّ بايندير على أن الليبرالية السياسية هي كونية و«لا يمكن تجزئتها». وإما أنها «ستسود عالميًا أو أنه سيتحتم الدفاع عنها عبر اتخاذ خطوات غير خَطابية»[2].

انطلقت مع حلول تسعينيات القرن العشرين جهود نشطة لترجمة كتابات مجموعة من المفكرين المسلمين، منذ القرن التاسع عشر حتى اللحظة، عُرِّفوا على أنهم «ليبراليون»، لجعلها بمتناول القرّاء باللغة الإنكليزية. وسينحاز تشارلز كورزمان، الذي حقّق مجلدين من ترجمة كتابات المفكرين المسلمين «الليبراليين» و«الحداثيين»[3] لمصلحة مضاعفة الإسلام الواحد عدديًا، قائلًا بوضوح إنه «لا ينبغي خلط الرأي الاستشراقي عن الإسلام مع الإسلام ككل. فتاريخيًا، كان الإسلام قد تشكّل من تأويلات متنوّعة لا حصرَ لها، من بينها تراث يعبّرُ

(1) بخصوص هذا الموضوع، انظر:
Talal Asad, «Europe against Islam: Islam in Europe», **Muslim World 87**, no. 2 (April 1997): 183_95.

(2) Leonard Binder, **Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies** (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 1.

(3) انظر:
Charles Kurzman, ed., **Liberal Islam: A Sourcebook** (Oxford: Oxford University Press, 1998), and Charles Kurzman, **Modernist Islam: A Sourcebook** (Oxford: Oxford University Press, 2002).

عن اهتمامات شبيهة بتلك التي تهم الليبرالية الغربية»[1]. وبينما قرّر كورزمان استخدامَ صفة «الليبراليين» لوصف هؤلاء المفكرين إلا أنه يعي أن استخدامه هذا هو إسقاطٌ من الخارج، إذْ «لا يُعرِّفُ الكتّاب في هذه المجموعة بالضرورة أنفسهم على أنّهم ليبراليون» (رغم أنّه يستشهد بمفكر إسلامي يستخدم المصطلح)، وأن استخدامه للمصطلح لا يسعى لدراسة كيف أن كثيرًا «من الأنماط الإسلامية من الليبرالية تلتقي مع المعايير الغربية لليبرالية»، كما يفعل بايندير، وإنّما «لدراسة المسلمين الليبراليين في ضوء التراث الإسلامي»[2]. ومع هذا فإن كتابه مقسّمٌ بما يتماشى مع المواضيع والتصنيفات الليبرالية الغربية، على النحو الآتي: «ضد اللاهوت» و«من أجل الديمقراطية» و«حقوق المرأة» و«حقوق غير المسلمين» و«حرية التفكير» و«التقدُّم»، معتبرًا هذه الآراء والأفكار من صميم الليبرالية الغربية وليست خارجة على أطرها الأيديولوجية[3].

وقد أصدر «قسم أبحاث الأمن القومي» في «مؤسسة راند» تقريرًا في عام 2003 أدرج فيه «سلالات» الإسلام التي يجدر بالولايات المتحدة أن تُنتجها. وقد وردت خلاصة الأهداف التي يصبو إليها التقرير في مستهله:

> **إن الإسلام دين مهمٌّ له تأثير سياسي ومجتمعي هائل؛ فقد ألهم أيديولوجيات وسلوكيات سياسية مختلفة، بعضها يشكل خطرًا على الاستقرار العالمي؛ وبالتالي يبدو من الحكمة تعزيز ورعاية تلك السلالات داخله التي تدعو إلى نظام اجتماعي أكثر اعتدالًا ودمقرطة وسِلمًا وتسامحًا. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أي من الطرق هي الأفضل لتحقيق ذلك[4].**

ولإنجاز ذلك، يقرّ التقرير «بأنه ليس بالأمر الهيّن [بالنسبة إلى الأميركيين] تغيير دين

(1) Kurzman, ed., **Liberal Islam**, 4.

(2) المصدر السابق، ص 4، 13.

(3) المصدر نفسه، ص 26 _ 12.

عندما كنت طالب دراسات عليا، قمت بترجمة نصين من كتابي علي عبد الرّازق ومحمد خلف الله لكتاب كورزمان المهم.

(4) Cheryl Benard, **Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies** (Santa Monica, CA: Rand, 2003), 1.

انظر أيضًا مناقشة صبا محمود المهمة لهذا التقرير في:

«Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation», **Public Culture 18**, no. 2 (2006): 323 _ 47.

عالمي رئيس. فإذا كان «بناء الأمم» يعد مهمة شاقة، فإن«بناء الأديان» هو أكثر خطرًا وتعقيدًا إلى حدّ عظيم»[1]. وتماشيًا مع ثيمات كورزمان الليبرالية الغربية، درس تقرير راند موقف مجموعات مسلمة مختلفة من «مسائل أساسية»، خصوصًا «الديمقراطية وحقوق الإنسان» و«تعدُّد الزيجات» و«العقوبات الجنائية» و«الأقليات» و«ملابس النساء» وما إذا كان «مسموحًا للأزواج أن يضربوا زوجاتهم»[2]. أما بالنسبة إلى حرب الولايات المتحدة على القوميين والاشتراكيين العرب والمسلمين المعادين للإمبريالية إبان الحرب الباردة، يُظهِرُ تقرير راند ندمًا وقلقًا بأثر رجعي إزاءَ التزام الغرب بالديمقراطية:

> **إننا مهيأون اليوم لقبول مواقف تتضمن مستوى من العداوة تجاه الغرب والولايات المتحدة والقيم الغربية، تعبرعنها لغة عدوانية ومواقف حازمة، تتجاوز بشكل كبير مستويات كنا نعتبرها غير مقبولة عندما أظهرها القوميون وأشباه الاشتراكيين في البقعة نفسها من العالم. ليس لنا اليوم سوى أن نتأمل في المسار المختلف الذي كان ممكن للتاريخ أن يأخذه لو أننا أظهرنا مستوى التسامح نفسه مع بعض القوميين الاشتراكيين العرب كالذي نحن على استعداد لإظهاره اليوم تجاه بعض المتطرفين الأصوليين[3].**

إن التقرير واضح في أنه فيما كان ثمة، ولا يزال هنالك، هامشٌ لأنواع مختلفة من التصالح مع المسلمين «الأصوليين» و«التقليديين» فإن «الحداثيين» منهم هم من «تتماشى رؤاهم مع قيمنا. ومن بين كل هذه المجموعات، هؤلاء هم الأقرب لقيم ولروح المجتمع الديمقراطي الحداثي»[4].

ووجهة النظر هذه لا تقتصر على استراتيجيي الولايات المتحدة الإمبرياليين، ولكن، وكما لاحظت صبا محمود بحذاقة، فقد «أصبح من الشائع في أوساطِ اليساريين والليبراليين على السواء أن يربطوا مصير الديمقراطية في العالم الإسلامي بمأسسة العلمانية باعتبارها عقيدة سياسية وخُلُقًا سياسيًا على السواء. وتجد هذه التوأمة صداها في وزارة الخارجية الأميركية ولا سيما في جهودها البرامجية لإعادة تشكيل وتحويل الإسلام من الداخل»[5].

(1) المصدر السابق، ص 3.

(2) Kurzman, ed., **Liberal Islam**, 14 – 24.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) المصدر نفسه، ص 37.

(5) Saba Mahmood, «**Secularism, Hermeneutics, and Empire**», 323.

وبوضع هذا في الحسبان لا تقترح محمود فقط أن الدولة العلمانية تُمأسس فصل الكنيسة عن الدولة وتضمن حرية الإيمان وتتحكّمُ في الاستثناء عن طريق التّدخّل فيهما عندما تعتبر ذلك مناسبًا باسم السلطة السيادية، بل وإنّ «الحلّ السياسي الذي تقترحه العلمانية... لا يكمن في التسامح مع الاختلافات والتعدد وإنما في إعادة تشكيل أنواع معيّنة من الذوات الدينية (حتّى ولو تطلّب هذا استخدام العنف) بحيث تجعلها طيِّعة للحكم السياسي الليبرالي»[1].

وتؤكد محمود أن «هدف هذا المشروع متعدد الطبقات واحد، ألا وهو تعزيز ما يُطلقُ عليهِ الآن بشكل واسع بـ «الإسلام المُعتدِل» باعتباره ترياقًا مضادًا وواقيًا من التأويلات الأصولية للإسلام. ويحمل هذا المشروع الأيديولوجي واسع الانتشار تشابهًا واضحًا مع سياسات وزارة الخارجية الأميركية أثناء الحرب الباردة المتمثّلة بمساعدة وتقوية التيارات المعارضة في السابق مع استثناء مهم: وهو أنه للحملة الحالية أجندة ثيولوجية علنية»[2]. ما نراه يبزغ هو إذًا دين علماني، وربما حتى أصولية علمانية، تروم إطاحة «الأصولية» الإسلامية عبر تبنيها لقيمها التقدمية التي تجابه القيم «الرجعية» للإسلام «الأصولي»[3].

تعبئة الإسلام ضدّ الديمقراطية

تذكر صبا محمود دعم الولايات المتحدة السابق للجهاديين الإسلاميين لإطاحة الحكومة الشيوعية في أفغانستان، إلا أنّ هذا، كما سنرى، هو مشروع إمبريالي أقدم بكثير من هذا. فأثناء الحرب الباردة تم تجنيد وتقوية الجماعات الإسلاموية في العالم العربي، وخصوصًا جماعة «الإخوان المسلمين» المصرية، والحكومة السعودية ورجال الدين التابعين لدولتها، كما رجال دينٍ مسلمين آخرين وذلك من خلال خطة بدأت مُضمَرة وغدت علنية من أجل إنشاء وتعبئة إسلام جهادي باعتباره فريضة دينية على المسلمين لقتال أولئك العرب والمسلمين الذين كانوا يجابِهون القوى الأميركية الإمبريالية والديكتاتوريين المحليين الذين كانت ترعاهم الإمبريالية الأميركية في طول وعرض العالم الإسلامي، وأن لا يقتصر قتالهم لهم على ميادين المعارك العسكرية. وفي سياق تشجيع إسلام بروتستانتي، وإطلاق الدعوة إلى «الجهاد» وإلى مأسسة شكل وهّابي من الإسلام عبر العالمين العربي

(1) المصدر السابق، ص 328.

(2) المصدر نفسه، ص 331.

(3) بخصوص هذا الموضوع، انظر: Asad, **Formations of the Secular**.

والإسلامي، وإلى استصدار فتاوى عن ضرورة الجهاد والسماح بخوضه ضد الشيوعيين الملحدين والقوميين العلمانيين في العالم العربي (لا سيما ضد القومية العربية وبطلها جمال عبد الناصر)، شنت الولايات المتحدة أولى مغامراتها الإمبريالية الكبرى في تسييس اللاهوت الإسلامي، وذلك قبل أفغانستان ببرهة طويلة من الزمن.

وقد بدأ اهتمام الولايات المتحدة بالإسلام في ظلِّ إدارة الرئيس ترومان وذلك عندما شُرع بالبحث عن زعيم مسلم يمكنه أن يقود حملة دينية ضدّ السوفييت. فقد خرج مجلس ترومان للاستراتيجية النفسية ببرنامج تم تبنيه في شباط/ فبراير 1953، بُعيد تسلُّم أيزنهاور مهامه. وقد أكد البرنامج أنه «لا يمكن تقويم العقل العربي التقليدي بدون أخذ التأثير الكلي للدين الإسلامي على التفكير العربي بعين الاعتبار»[1]. وكما هو جلي فإن مفهوم نظرية التحديث لـ«التراث» والمفهوم الأضرّ للعقلية الذي يأتي به تعبير «العقل العربي» كانا قد أصبحا جزءًا من قاموس ثقافوي قويّ في هذه التقارير. وإذا كان دانييل ليرنر اعتقد أن الإسلام «يفتقر للقدرة للدفاع عن نفسه» إزاء زحف التحديث في عام 1958، فإن هذا التقرير وصل إلى هذه النتيجة قبله: «خلافًا للرأي الدارج في الغرب»، حسبما شرع فيه التقرير، «فإن الإسلام لم يكن عائقًا طبيعيًا للشيوعية. إن كثيرًا من المصلحين الذين استلموا السلطة في هذه الدول قد وضعوا الاقتصاد قبل الدين؛ وقد أضعف هذا دور الدين وجعلَ المنطقة مُعرّضة للشيوعية»[2]. ويبدو واضحًا هنا أن صُنّاعَ سياسة الولايات المتحدة لم يكونوا مستشرقين في تشخيصهم للإسلام باعتباره ثقافة قويّة شاملة لكل شيء بل أقروا بدل ذلك بقصوره، وهم بذلك - يبدون كأنهم تخلوا عن المفاهيم المُجوهِرة لتحصينات الإسلام المزعومة التي لا يمكن تجاوزها في صدِّ الأيديولوجيات العلمانية - تحت مسمى الواقعية السياسية realpolitik؛ ومن هنا تأتي نيتهم تعزيز استخدامه كوسيلة بصفته سلاحًا مناهضًا للشيوعية كي يُعادُ وضع الدين «قبل» الاقتصاد ويُقوَّى «دور الإيمان».

وضع كبير استراتيجيي الحرب النفسية لأيزنهاور، إدوارد ب. ليلي، مذكِّرة معنونة بـ «العامل الديني» في عام 1953. وقد دعت المذكرة الولايات المتحدة إلى استخدام

(1) مقتبس في:
Ian Johnson, **A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, And the Muslim Brotherhood in the West** (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010), 68.

(2) المصدر نفسه، ص 69 _ 68.

الدين بشكل مُعلن في حربِها ضدّ الاتحاد السوفييتي وأقرت بأن استخدام الإسلام مطيةً للوصول إلى عشرات الملايين من المسلمين السوفييت سيصب في مصلحة سياسة الولايات المتحدة. وتحدث ليلي عن الصحوة الدينية في العالم الإسلامي وشبّهها بصحوة ويزليان Wesleyan العظيمة للمسيحية في إنكلترا القرن الثامن عشر. ودارت مذكرته في عدة مرافق حكومية لتصل إلى «مجلس الأمن القومي» في عام 1954، الذي بدوره اعتبرها إحدى وثائقه الرئيسة في تلك الفترة عن سياسات الولايات المتحدة تجاه السوفييت بهدف «تعبئة المصادر الروحية والمعنوية الضرورية لمجابهة الخطر السوفييتي»[1]. وعلى المنوال نفسه، استضافت وزارة الخارجية الأميركية في أيلول/ سبتمبر 1953 بعثة كبيرة من «أشهر علماء المسلمين» في ندوة عن «الثقافة الإسلامية» عُقدت في جامعة برينستون. وكان من بين الضيوف سعيد رمضان، وكان في حينه عضوًا في «جماعة الإخوان المسلمين» (التي أسست عام 1928) ومحمد خلف الله، وهو بروفيسور مصري ومؤلف نال شهرة بارزة في عام 1947 بسبب رسالته التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه في جامعة فؤاد (لاحقًا جامعة القاهرة)، والتي رُفضت بسبب استعاراتها المثيرة للجدل من أبحاث المستشرقين، وبحسب بعض المتهِّمين، بسبب استعاراتها من داعية تبشيري مسيحي. وقد أصرّ خلف الله على آرائه ونشر رسالته في عام 1953، ولعلّ هذا ما يفسر توجيه الدعوة له إلى مؤتمر برينستون[2]. وقد أصدر كتابًا فيما بعد يحاجج فيه أن الإسلام ينصّ على وجوب أن يكون الحكم علمانيًا وديمقراطيًا[3]. وكان من بين الضيوف الآخرين للمؤتمر عبد الله غوشه، وهو وزير أردني (من أصول فلسطينية) وقاضي القضاة لعقود في ذلك البلد، ومجموعة من السفراء والمسؤولين من الدول ذات الأغلبية المسلمة. وقد كان سفير الولايات المتحدة إلى مصر في تلك الفترة هو من أوصى بدعوة رمضان (وافتراضًا خلف الله)[4]. وستذهب البعثة إلى البيت الأبيض وتلتقي بالرئيس أيزنهاور.

---

(1) في ما يخص رواية ليلي ووثيقته انظر: Johnson, **A Mosque**, 69 _ 70.

(2) حول الجدل بشأن رسالة خلف الله للدكتوراه، انظر:

Donald Malcolm Reid, **Cairo University and the Making of Modern Egypt** (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 155 _ 56.

(3) انظر كتابه **القرآن والدولة** (القاهرة: مكتبة الأنكلو المصرية، 1973).

(4) انظر:

Robert Dreyfus, **Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam** (New York: Metropolitan Books, 2005), 77 _ 78.

دفعت تكاليف الندوة، التي وصلت إلى 25 ألف دولار أميركي إضافة إلى مصاريف سفر المشاركين من الشرق الأوسط، «إدارة المعلومات الدولية» وهي فرعٌ من «وزارة الخارجية» تعود أصوله إلى وكالات استخباراتِ الولايات المتحدة؛ وقد بُحِثَ عن تمويل إضافي من شركات طيران أميركية ومن شركة أرامكو، شركة النفط الأميركية بالسعودية. وشأنه شأن كثير من المساهمين، فقد كان رمضان، وهو رجل أيديولوجي وليس باحثًا، يشارك في المؤتمر بصفته ضيفًا دُفعت تكاليفه كافة. وتُلخِّصُ وثيقة لإدارة المعلومات الدولية أفرج عنها، وكانت قد صُنِّفت في حينه على أنها «سرية للغاية - معلوماتٌ أمنية»، الغرض من المشروع: «في الواجهة يبدو المشروع كما لو أنه جهد تعليمي. والواقع أن هذا هو الانطباع المُبتغى». كان الهدف الحقيقي، كما ذكرت المذكرة، هو «استقدام وجمع كلّ الأشخاص الذين لهم تأثير كبير في تشكيل الرأي الإسلامي في حقول التربية والعلوم والقانون والفلسفة، وبالتالي وبشكل حتمي، في السياسة... ومن بين النتائج الكثيرة المتوخّاة من الندوة هو إمكانية إعطاء زخم وتحديد الوجهة لحركة النهضة في داخل الإسلام نفسه»[1].

ويتحدّثُ الكتيب المنشور لأعمال المؤتمر عن قدوم هذه المجموعة للولايات المتحدة باعتباره حدثًا عرضيًا لم يُخطّط له: «أثناء صيف 1953، حدث أن كان ثمة عددٌ كبير بشكل غير معتادٍ من الباحثين المسلمين في الولايات المتحدة»[2].

سيتم تعبئة الإسلام والمسلمين بسرعة أكبر منذ تلك اللحظة وما تلاها. فقد أرسلت منذ عام 1954 «السي آي إيه» جواسيس مُحرّضين إلى مكة أثناء موسم الحج لإثارة مشاعر الحجاج المسلمين ضدّ السوفييت. وكان العملاء الذين بعثتهم «السي آي أيه» هم مسلمون سوفييت كانوا من المتعاونين مع النظام النازي لتعبئة المسلمين السوفييت ضد الحكومة أثناء الحرب العالمية الثانية[3]. ورثت الولايات المتحدة واستخدمت فريقًا نازيًا من الجواسيس ومسؤوليهم الذين استُخدِموا للعمل في وزارة الرايخ في الأراضي الشرقية المحتلة (أوستمينيستيريوم). وفي الواقع كان أحد العملاء النازيين الذي أرسلوا إلى مكة هو نفسه الذي بُعِثَ في العام التالي إلى إندونيسيا إلى مؤتمر باندونغ لبث الدعاية

(1) Robert Dreyfus, «**Cold War, Holy Warrior**», Mother Jones, January-February 2006.

(2) **Colloquium on Islamic Culture in Its Relation to the Contemporary World**, September 1953 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954), 7.

(3) Johnson, **A Mosque**, 65.

ضـدّ الاتحاد السوفييتي وضدّ معاملته للمسلمين السوفييت، في محاولة للتقليل من منزلة السوفييت عند دول عدم الانحياز. وقد رأى أحد المسؤولين بإدارة أيزنهاور أن عملية «السي آي إيه» في باندونغ كانت تحرُّكًا «مكيافيلليًا»[1]. وكانت هنالك مهمة أخرى ذات أهمية قامت بتقديم الدعم للمنظمات المسلمة اليمينية ضدّ الحزب الشيوعي الإندونيسي. وقد قاد الإسلاميين اليمينيين الإندونيسيين وزير حكومة سابق مَوّل عملياتهم التخريبية المناهضة للشيوعية من بنك سويسري. وكان الوزير يتواصل عبر البحار مع عميل السي آي إيه نفسه الذي بُعِثَ إلى باندونغ[2].

وجد البريطانيون في فترة سابقة ومنذ بدايات الأربعينيات أنه من المناسب أن يبحثوا عن تحالف مع جماعة الإخوان المسلمين المصرية بهدف هزيمة القوميين والشيوعيين العلمانيين المناهضين للإمبريالية، وهي استراتيجية أتاحت تقديم عرض مالي بريطاني لمؤسِّسِ الجماعة، حسن البنا، بعد إطلاق سراحه من السجن في تشرين الأول/ أكتوبر 1941. وحسب أكثر التقارير مصداقية فإن الجماعة رفضت العرض، رغم أنها كانت قد قبلت في عام تأسيسها 1928 منحة قوامها 500 جنيه مصري من شركة قناة السويس المملوكة لبريطانيا وفرنسا وذلك لتمويل بناء مسجد[3]. أيضًا استطاعت الجماعة اختراق الحركة الشيوعية في 1944 ونقلت إلى الحكومة المصرية معلومات، حصّلتها «استخباراتها»، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ساعدت الحكومة في إلقاء القبض على الشيوعيين في الجامعات والنقابات[4]. وسريعًا بعد انقلاب 1952 الذي جاء بالضباط الأحرار وعبد الناصر إلى السلطة بدأت «الجماعة»، التي أثارت استعداء البريطانيين منذ عام 1946 عندما بدأت بشنّ هجماتها ضد الاحتلال البريطاني، في حضور اجتماعات ومحادثات مع البريطانيين (وخصوصًا الاجتماع الشهير في عام 1953 بين المرشد العام للجماعة، حسن إسماعيل

---

(1) المصدر السابق، ص. 73 ـ 71.

(2) المصدر نفسه، ص. 148 ـ 147.

(3) انظر:

Richard P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers** (Oxford: Oxford University Press, 1969), 28, 9.

(4) المصدر نفسه، ص. 32. انظر أيضًا:

Joel Beinin and Zachary Lockman, **Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882 _ 1954** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), 372.

الهضيبي، والمسؤول في السفارة البريطانية المستشار للشؤون الشرقية ترفور إيفانز (Trefor Evans)[1]، وهو ما اعتبره عبد الناصر جزءًا من عداوة الهضيبي لبرنامجه للإصلاح الزراعي[2]. وكان هذا هو السياق الذي قام فيه عبد الناصر بحلّ «الجماعة»؛ وزعمت حكومة عبد الناصر أن الجماعة تلقّت مبالغ مالية من الأميركيين، إلا أنه لم يتم تقديم دليل ملموس على ذلك[3].

بعد فشل أعضاء من «الجماعة» في اغتيال عبد الناصر في 1954، سيقوم نظام الملك حسين بالأردن بتقديم جوازات سفر دبلوماسية لزعمائها، بمن فيهم رمضان، الهارب والمجرّد من الجنسية، لتسهيل تحركاتهم لتنظيم أنفسهم ضدّ عبد الناصر. وثمة أيضًا ادعاءات أن «السي آي أيه» وافقت على تمويل سعودي للجماعة للتحرك ضدّ عبد الناصر، حسب موظّفِ «السي آي أيه» الأسبق روبرت بير Robert Baer[4]. والواقع أنه قد قيل إن الدبلوماسيين البريطانيين الذين جمعوا المعلومات الاستخبارية ضدّ مصر والذين قبضَ عليهم عبد الناصر في عام 1956 وطردهم، كانوا على اتصال بـ «عناصر طلابية ذات ميول دينية»، بهدف «تشجيع الشغب الأصولي الذي قد يقدِّمُ ذريعة لتدخُّلٍ عسكري يحمي حياة الأوروبيين»[5]. وقد قُبِضَ على أعضاء آخرين في حلقة الجواسيس من ضمنهم رجلُ يدعى جيمز سوينبرن James Swinburn، كان يدير واجهة لـ «جهاز الاستخبارات البريطاني» (إم آي 6) تُدعى «وكالة الأخبار العربية». وستكشف السلطات المصرية عن تفاصيل أدّق في حلقة الجاسوسية إِذْ اعترف سوينبرن بأنهم كانوا يخطِّطون لانقلاب على عبد الناصر[6]. وليس ثمة أدلة تربط ما بين المحاولات البريطانية وتلك التي قام بها أعضاء من «الجماعة» لاغتيال عبد الناصر، رغم أن الاثنين اعتبراه عدوًا لهما.

---

(1) Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers** 112 _ 13.

(2) حول آراء الهضيبي في إصلاحات عبد الناصر الزراعية، انظر المصدر نفسه، ص 107.

(3) المصدر نفسه، ص 182.

(4) Dreyfus, **Devil's Game**, 101 _ 2.

حول تاريخ سيطرة الولايات المتحدة على السعودية انظر:

Robert Vitalis, **America's Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier** (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

(5) Stephen Dorill, MI6 (London: Simon & Schuster, 2002), 632.

(6) المصدر نفسه، ص 632 _ ص 636.

في كانون الثاني/ يناير 1957 أعلن الرئيس أيزنهاور عن عقيدة أيزنهاور في خطاب تم الترويج له كثيرًا. فقد أعلنَ أن الولايات المتحدة ستساعد أي دولة في الشرق الأوسط تُهدِّدُها الشيوعية. وأصرّ أيزنهاور في خطابه على أن:

الشرق الأوسط هو مهد الديانات العظيمة الثلاث: الإسلامية والمسيحية والعبرانية. وأن مكة والقدس هما أكثر من مجرّد مكانين على الخريطة. فكلاهما يرمز لأديان تعلِّمُ أن الروح تتسامى على المادة وأن للإنسان كرامة وحقوقًا لا يمكن لأي حكومة مستبدة أن تنتزعها منه بأيِّ حق. وسيكون أمرًا لا يمكن احتماله لو تم تعريض الأماكن المقدسة في الشرق الأوسط لحكم يمجد المادية الإلحادية[1].

أصرّ أيزنهاور في لقاءات خاصة مع مدير «السي آي أيه» فرانك وايزنر ومع قائد أركان القوات المسلحة، على أنه ينبغي على العرب أن يستمدوا من دينهم الإلهام لمحاربة الشيوعية وأنه «يتعيّن علينا أن نقوم بكل شيء ممكن لنُشدِّدَ على الجزء المتعلِّق بـ «الجهاد المقدس»»[2]. وكانت خطة الولايات المتحدِّة هي دعم جماعات جديدة «إصلاحية»، كجماعة الإخوان المسلمين، ونبذ العلماء التقليديين. وفي وقت لاحقٍ من العام ومن خلال انقلاب بلاط قام به الملك حسين ورعته سفارة الولايات المتحدة في عمان ضدّ البرلمان المنتخب ديموقراطيًا وضد الحكومة المناهضة للإمبريالية وضباط الجيش الوطنيين، انضم أعضاء من الفرع الأردني لجماعة الأخوان المسلمين إلى وحدات جيش بدوية مدرّبة بريطانيًا لمحاربة القوى القومية المعادية للإمبريالية والمناصرة للدمقرطة في البلاد، التي زعم أنها قوى «شيوعية»[3]. وكما سنرى فإن هذه لن تكون المرة الأخيرة التي يعلن فيها إسلاميون مرعيون أميركيًا الجهاد على أعداء أميركا الشيوعيين في العالم الإسلامي.

في هذه الأثناء، وبينما عاضدَ السعوديون، الذين كانوا أعداءً تاريخيين للهاشميين، عبد الناصر ضدّ «حلف بغداد» المُبتكَر غربيًا والمعادي للسوفييت، قرّرت وزارة الخارجية

(1) خطاب للرئيس دوايت أيزنهاور، 5 كانون الثاني/ يناير 1957، متاح على: **http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/3360** (accessed 19 February 2014).

(2) مقتبس في **Johnson**, 127.

(3) انظر:
Joseph Massad, **Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan** (New York: Columbia University Press, 2001), 194.

الأميركية «أن تبعد السعودية عن التأثير المصري»[1]. وكان أيزنهاور حريصًا على الرفع من شأن السعوديين كخصم مواجه لعبد الناصر، وخصوصًا أن الأميركيين كانوا واعين لأهمية سيطرة السعودية على الأماكن المقدسة للمسلمين. وكانت خطة أيزنهاور هي أن الملك السعودي «يمكن تنصيبه زعيمًا روحيًا. وحالما يتحقّقَ هذا سيمكننا المطالبة بحقه في الزعامة السياسية»[2]. وفيما بدا الملك سعود غير متجاوب مع، وغير مناسب لهذا، الدّور، نظّم الأمير فيصل (ولي عهد السعودية الذي سيقوم، مدعومًا من قبل الأميركيين، بإجبار أخيه الملك سعود بالتنازل عن العرش في عام 1964 ليحلّ مكانه) في عام 1962 مؤتمرًا إسلاميًا دوليًا في مكة لمحاربة شعبية القومية العربية والاشتراكية و«العلمانية»، ودشّن «رابطة العالم الإسلامي». وكان هذا جزءًا من دور جديد أوكلته الولايات المتحدة للسعوديين لاستهداف عبد الناصر أثناء الحرب العربية الباردة. وقد حضر سعيد رمضان المؤتمر (بل وكان في الحقيقة من الأعضاء المؤسسين للرابطة)[3] بينما كان يتعاون مع المخابرات الأميركية، وكان له دور أساسي في كتابة القانون الداخلي للرابطة والدفع قدمًا بأجندتها المعادية للشيوعية[4]. وأعلنَ المؤتمر أن: «أولئك الذين يلفظون الإسلام ويشوِّهون دعوته تحت قناع القومية هم في الحقيقة أكبر أعداء العرب، الذين تتشابك أمجادهم مع أمجاد الإسلام»[5]. وردًا على محاولة فيصل استبدال الوحدة العربية بالوحدة الإسلامية، اتهم عبد الناصر التحالف الإسلامي الجديد بأنه «مؤامرة أميركية بريطانية تهدف إلى تقسيم العالم العربي وإجهاض الآمال العربية بالوحدة»[6]. ولم يكن عبد الناصر مجانبًا الحقيقة في تقويمه هذا. فإن لم يكن الأميركيون متورِّطين عن قربٍ في تشكيل الرابطة إلا أنهم باركوها ودعموها باعتبارها ذراعًا من أذرع شبكاتهم الدولية لمحاربة الشيوعية والقومية العربية المناهضة للإمبريالية.

لقد كان استخدام المجموعات المسلمة والإسلاموية بشكلٍ عام ضدّ الشيوعية أمرًا ثابتًا

---

(1) مقتبس في:
Salim Yaqub, **Containing Arab Nationalism: The Eisenhower Doctrine and the Middle East** (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), 44.

(2) مقتبس في المصدر نفسه، ص 44.

(3) يُقدِم راينهارد شولتزه قائمة بأسماء المؤسسين في:
Reinhard Schulze, **A Modern History of the Islamic World** (New York: New York University Press, 2002), 172.

(4) **Johnson**, 162 _ 63.

(5) «Islam against Nationalism», **Economist**, 2 June 1962, 903, cited in Abdullah M. Sindi, «King Faisal and Pan-Islamism», in **King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia**, ed. Willard A. Beling (London: Croom Helm, 1980), 186.

(6) **Sindi**, ibid., 188.

طوال الحرب الباردة. وقد احتفلت افتتاحية جريدة **شيكاغو تريبيون** بمساهمة المجموعات الإسلامية اليمينية في إندونيسيا في ذبح ما بين نصف مليون ومليون شيوعي، أو مَن زُعم بأنه شيوعي، في 1965 بعد انقلاب مدعومٍ وممولٍ أميركيًا : «يجب علينا أن نقول إنه من المنعش أن نقرأ أخيرًا أن شبابًا مسلمين يقومون بحرق مقرّات الحزب الشيوعي ويهتفون (تعيش أميركا)»[1]. وكان الزعماء المسلمون في إندونيسيا يلتقون بانتظام بمسؤولين في سفارة الولايات المتحدة و«السي آي أيه»، الذين زودوهم بأسماء وعناوين الشيوعيين الإندونيسيين، وكذلك بالأسلحة من أجل أن تستمرّ المذبحة بلا عوائق. ويعود دعم الإسلاميين الإندونيسيين إلى خمسينيات القرن العشرين عندما زودتهم الولايات المتحدة وبريطانيا بالأسلحة لدعم تمردهم المناهض لسوكارنو، تمرد تم قمعه في عام 1961، والذي لعبت فيه المجموعات الإسلامية دورًا رئيسًا وأعلنت أثناءه عن إقامة جمهوريات إسلامية في مناطق عدة في إندونيسيا متحدّية حكم سوكارنو[2]. وما إن وطّد سوهارتو، رئيس الانقلاب على سوكارنو، سلطاته حتى لجم المجموعات الإسلامية، مع الإبقاء على الأكثر تطرفًا منها كقوة معادية للشيوعية. وهذه هي الجماعات نفسها التي انضمت إلى الجهود المعادية للشيوعية في أفغانستان في ثمانينيات القرن العشرين[3].

وقد تواصل الاهتمام بالمسلمين كأداة لمحاربة الاتحاد السوفييتي، ليس فقط في أفغانستان، وإنما في داخل الاتحاد السوفييتي نفسه، كجزء من استراتيجية الولايات المتحدة، لدرجة أن وزارة الدفاع الأميركية طلبت في خضم التحضير لاستراتيجيتها لإسقاط النظام السوفييتي من مؤسسة «راند» تقريرًا في عام 1982 عن السياسة النازية لاستمالة القوميات السوفييتية غير الروسية أثناء الحرب العالمية الثانية. وسيستنطق التقرير السياسات التي أدت إلى تعاون الكثير من المسلمين السوفييت مع النازيين وذلك لاستخدامها الممكن من قبل الأميركيين[4]. وفي ستينيات القرن العشرين، وكجزء من الحرب الباردة الثقافية، أنشأت «السي آي أيه» مجلة عربية في بيروت، هي مجلة **حوار**، بتمويل سخي من «السي آي أيه» لرئيس تحريرها المرتقب وذلك مقابل شرط، وهو أن تنشر مقالات عن وضع المسلمين

(1) «1 1/2 Cheers for Indonesia», editorial, **Chicago Tribune**, 12 October 1965.

(2) انظر: Mark Curtis, **Secret Affairs, Britain's Collusion with Radical Islam**, 77 _ 82, 95 _ 98.

(3) المصدر نفسه، 98.

(4) Alex Alexiev, **Soviet Nationalities in Nazi Wartime Strategy, 1941 _ 1945**: Report Prepared for the Net Assessment, Office of the Secretary of Defense, Rand Foundation, Rand Publication Series (Santa Monica, CA: Rand, August 1982).

السوفييت[1]. ومع حلول أواخر سبعينيات القرن العشرين، كانت الولايات المتحدة قد تورّطت، وبشراكة مع السعوديين والرئيس المصري أنور السادات ولاحقًا حسني مبارك، في استكتاب وتمويل وتدريب إسلاميين من أفغانستان إلى باكستان والعالم العربي وأوروبا والولايات المتحدة، لتهيئتهم للمعركة النهائية ضدّ الاتحاد السوفييتي. ولقد كانت سياسة الولايات المتحدة هذه، والتي عززها حلفاؤها، في السعودية وباكستان، هي التي أدّت إلى تشكيل حركة طالبان والقاعدة من أوساط صفوف الإسلاميين الذين شكّلتهم ودرّبتهم الولايات المتحدة والذين سيحكمون أفغانستان ويحاربون الولايات المتحدة لاحقًا، وذلك بعدما انقلبت عليهم بعد سقوط السوفييت[2].

وعلى ضوء هيمنة هذه الجماعات الإسلامية اليمينية المعادية للشيوعية وولية نعمتها السعودية بدأت الولايات المتحدة البحث عن تغيير ما لتكتيكاتها. وكما ضغطت سابقًا لاستصدار فتاوى دينية تدعم الجهاد ضدّ الشيوعية الدولية والسوفييت وتدعم الديكتاتورية المحلية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة ضد الهيجان المحلي لمصلحة «ديمقراطية» ليبرالية غربية الطابع في أرجاء «العالم الإسلامي»، فإنّها ستلتفت سريعًا إلى إنشاء وتعزيز نمط آخر من الإسلام أكثر ملاءمة لعصر «الحرب على الإرهاب». وهكذا يتضّحُ أن الالتزامات الأميركية الثقافية والسياسية بالديمقراطية هي بمستوى مرونة «الإسلام» نفسه الذي يروم الأميركيون تعبئته لأغراض استراتيجية مختلفة. ويعكس هذا الاختلاف في التكتيكات ما وصفه فوكو بأنه «التعدد الوظيفي التكتيكي للخطاب»، الذي يشتمل على «عناصر خطابية متعددة يمكن استحضارها في استراتيجيات متنوّعة»[3].

تعبئة الإسلام من أجل الديمقراطية

إن حملة الولايات المتحدة لإنتاج ودعم إسلام «معتدل» هي استمرار لهذه التدخلات اللاهوتية، وإن كان بمجهود أقلّ نشاطًا. بيد أن هذا هو بالكاد تكتيك غربي جديد؛ بل إنّه يعود إلى المشهد الأولي (بالمعني الفرويدي) للغزو النابليوني لمصر. فقد أعلن نابليون في تلك المناسبة في تموز/ يوليو 1798 للمصريين بعد نزوله في الإسكندرية أن : «رب العالمين،

(1) Mitchell, **«The Middle East in the Past and Future of Social Science»**, 12.

(2) حول تاريخ تسليح وتجنيد الولايات المتحدة لإسلاميين في الفترة ما بين السبعينيات والتسعينيات، انظر:
John Cooley, **Unholy Wars: Afghanistan, America, and International Terrorism**, 3rd ed. (London: Pluto Press, 2002).

(3) Foucault, **The History of Sexuality**, vol. 1: An Introduction, 100.

القدير، قد أمرَ بإهلاك السلالة [المماليك]»[1]. وواصل: «إنه من واجب المشايخ والعلماء والقضاة والأئمة أن يواصلوا مهامهم... وستقام الصلوات الرسمية في المساجد كما هو معتاد. ويجب أن يحمد كل المصريين الله، جلّ جلاله ومجده، لإنهائه سلالة المماليك، وأن يجهروا بأن (اللهم أحسن جزاء السلطان العثماني، وأحسن وتمّم جزاء الجيش الفرنسي والعن المماليك، واللهم حسِّن وضع الأمة المصرية)»[2].

كان استدعاء نابليون التدشيني لطلب الشرعية اللاهوتية الإسلامية لحملته الاستعمارية أمرًا سيأخذ به لاحقًا البريطانيون في القرن التاسع عشر لغاياتهم هم. وفي عام 1857، وقبل أن يطلق السلطان عبد الحميد لقب الخليفة على نفسه ضد التغول الأوروبي، حصل البريطانيون على إعلان موجّهٍ من السلطان والخليفة عبد المجيد الأول إلى مسلمي الهند يطلب منهم عدم الالتحاق بالتمرد المناوئ للاحتلال البريطاني في الهند وأن يبقوا أوفياء لحلفاء السلطان البريطانيين[3]. ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي يطلب فيها البريطانيون من العثمانيين استخدام سلطتهم الخليفية. ففي سياق تهديد نابليون للحكم البريطاني في الهند قبل نصف قرن من هذا التمس الدبلوماسيون البريطانيون الذي أخذوا التهديد على محمل الجد، من الخليفة العثماني التكرّم بمخاطبة الهنود المسلمين وتحذيرهم من «الوعود الكاذبة للفرنسيين». ويؤكد هنري لورون أن «السلطان قام دون قصد منه باستخدام [فكرة] الجامعة الإسلامية»[4]. وكان ذلك في أعقاب التمرد وإسقاط المغول من السلطة في الهند، حيث شرع البريطانيون بجدية في إزاحة القانون «الأنغلو محمدي» في الهند، وكان فرض هذا القانون «مرحلة انتقالية» فرضها البريطانيون كجزء من خطتهم لأنكلزة القوانين الهندية في نهاية المطاف. وستشهد ستينيات القرن التاسع عشر وسبعينياته عملية محمومة لتحقيق هذا الغرض لدرجة أنه «مع حلول نهاية القرن، وباستثناء قوانين الأحوال الشخصية

---

(1) «Proclamation of Bonaparte to the Egyptians. Muharram 1213 A.H»., **in Saladin Boustany, ed., The Journals of Bonaparte in Egypt**, 1798 _ 1801 (Cairo: Dar al-Maaref, 1971), 5.

(2) المصدر نفسه، Article 5 of **Napoleon's proclamation**, 9.

(3) حول سياق الإعلان، انظر:

Aziz Ahmad, **Islamic Modernism in India and Pakistan**, 1857 _ 1964 (Oxford: Oxford University Press, 1967), 123 _ 24.

انظر أيضًا:

Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought** (Austin: University of Texas Press, 1982), 58, and Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam**, 185.

(4) Henry Laurens in **Tolan, Veinstein, and Laurens, Europe and the Islamic World**, 272.

وعناصر معينة من تعاقدات المُلكية، فإن جميع القوانين المحلية كانت قد استبدِلت بالقانون البريطاني»[1].

وبعد أن قام البريطانيون باحتلال مصر في عام 1882 فإنهم بدأوا في الدفع باتجاه فهوم إسلامية لاهوتية جديدة للحكم، فضلًا عن ذكر الفهوم المجتمعية sociality. وسيقوم اللورد كرومر، وهو القنصل البريطاني العام في مصر وكان من عتاة المعادين للمرأة في بريطانيا، حيث عارض حقوق النساء في الاقتراع وأعاق تعليم المرأة وتدريب الطبيبات في مصر، بمناصرة سفور المرأة باعتباره الوسيلة لتحديث المجتمعات المسلمة. وكانت آراؤه العنصرية عن الإسلام مقتبسة من عدة مصادر استشراقية. ولم يكن كتاب المفكر المصري قاسم أمين الصادر في 1899، **تحرير المرأة**، الذي استعار كثيرًا من استشراق كرومر وأغدق على البريطانيين مدحًا فيما أدان، من بين أشياء أخرى، المصريين المناهضين للإمبريالية، مجرد كتاب عن التحديث وإنّما كان أيضًا تفسيرًا لاهوتيًا لمسألة حجاب النساء، حيث يخوض فيه في تأويلات لاهوتية (سنناقش آراءه بشكل أوسع في الفصل الثاني)[2]. وحسب الإشاعات في حينه فقد قيل إن الكتاب كُتِبَ بِحَثٍّ من قِبل اللورد كرومر وفي محادثات معه[3]. وعلاوة على هذا فلم يكن صعود أحد أكثر مصلحي الإسلام أهمية في القرن التاسع عشر، محمد عبده، مستقلًا عن السلطة الكولونيالية البريطانية (أشيع أيضًا بدون أدلة ملموسة أن عبده كتب فصلًا من فصول كتاب قاسم أمين). وسيتمُ تعيين عبده من قِبل البريطانيين مفتيًا عامًا لمصر في عام 1899. وفيما كان عبده على علاقة سيئة مع ملك وحاكم مصر، الخديوي عباس حلمي، فإنه كان على علاقة طيبة مع كرومر. وسيغدق الأخير المديح على إصلاحات عبده في تقريره السنوي في عام 1905، عام وفاة عبده، رغم أنّه سينتقده في السنوات اللاحقة[4].

---

(1) Hallaq, **Shari'a**, 383.

(2) انظر:
قاسم أمين، **تحرير المرأة**. في **قاسم أمين، الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة. (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 352 _ 359.

(3) انظر:
Leila Ahmed, **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate** (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 153, 159.

(4) انظر:
Roger Owen, **Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul** (Oxford: Oxford University Press, 2005), 361.

في الفترة نفسها من عام 1899، انتقل المفكر السوري المهم عبد الرحمن الكواكبي من حلب إلى القاهرة فارًا من المضايقات العثمانية وساعيًا للتعبير عن مناهضته للعثمانيين بحرّية أكثر. كان الكواكبي متأثّرًا في أفكاره بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، رغم أنه بخلاف الأخير كان صديقًا للخديوي عباس حلمي الذي كان يموّله[1]. نشر الكواكبي أولًا تحفته **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ضد الاستبداد العثماني (الذي لا يذكره بالاسم في كتابه) على هيئة **مقالات** في جريدة قاهرية هي **المؤيَد** ما بين 1900 و 1902، جُمِعت لاحقًا في شكلِ كتاب. وقد تأثّرَ الكتاب بقوة بآراء أعمال أوروبية مترجمة (عرف الكواكبي العربية والتركية والفارسية ولكنه لم يعرف أي لغات أوروبية) في مسألة الاستبداد الشرقي والعثماني وكان مولعًا بالإشادة بالديمقراطية الفرنسية والبريطانية (وحكومات أوروبية أخرى وحتى الولايات المتحدة) فيما قام بنقد الاستعمار (وهذا بينما كانت مصر ما زالت ترزح تحت قوانين الحكم البريطاني الاستعماري القاسية التي تزعمها محليًا اللورد كرومر)[2]. ربط الكواكبي، متّبعًا في ذلك مفكري التنوير، بين الاستبداد والدين، ولكنه أصرّ (كبعضهم) على أن الإسلام لم يكن استبداديًا رغم أن الحكام المسلمين اللاحقين كانوا كذلك. وكان الذي أثّرَ فيه بشكل أساسي هو المفكر والمسرحي الإيطالي فيتوريو ألفييري Vittorio Alfieri الذي كتبَ **Della Tirannide** في 1777، التي ربما تحصّل عليها الكواكبي من خلال ترجمة تركية غير معروفة[3].

يُميِّز الكواكبي في كتابه بين الاستبدادين الغربي والشرقي في نواحٍ عدة. وتتضمن الأمثلة أن الاستبداد الغربي «أحكم وأرسخ وأشد وطأة لكن مع اللين بينما [الاستبداد] الشرقي

(1) انظر محمد عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام** (بيروت؛ دار الوحدة، 1984)، ص 38.

(2) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، في عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية. ص 516 _ 518.

(3) حول الترجمة التركية، انظر:
Ettore Rossi, «Una traduzione Turca dell'opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri probabilmente conosciuta da al-Kawakibi», **Oriente Moderno** 34, no. 7 (July 1954): 335.
انظر أيضًا أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العهد الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948)، ص 254. وحول إحالة الكواكبي إلى ألفييري انظر الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 529.
انظر عباس محمود العقاد، **عبد الرّحمن الكواكبي: الرحالة كاف** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)، ص 132 _ 135. يُسلِّمُ العقاد بأن الكواكبي علِم بشأن ألفييري عن طريق الإيطاليين المقيمين في حلب. انظر أيضًا.
Sylvia Haim, «Alfieri and al-Kawakibi», **Oriente Moderno 34**, no. 7 (July 1954): 321 _ 34.
وتقترح حاييم أنه من المحتمل أن مترجمين قاموا بقراءة الكتاب عليه، المصدر السابق، ص 333.

يكون مقلقلًا سريع الزوال ولكنه يكون مزعجًا». وثمة فرقٌ آخر بينهما، وهو أن الاستبداد الغربي «إذا زال فإنه تَبدَّل بحكومة عادلة تقيم ما ساعدت الظروف أن تقيم، أما الشرقي فيزول ويخلفه استبداد شرّ منه، لأنه من دأب الشرقيين أن لا يفتكِروا في مستقبل قريب؛ كأن أكبر همهم منصرف إلى ما بعد الموت فقط، أو أنهم مبتلون بقصر البصر»[1]. تجدر هنا ملاحظة اهتمام الكواكبي بـ«المستقبل»، وهو اهتمامٌ يستعيره من المُعلِّقين الإمبرياليين. وبعد سلسلة أخرى من المقارنات التي تُفَضِّلُ الغربيين على الشرقيين يختم الكواكبي بأن «الشرقي ابن الماضي والخيال، والغربي ابن المستقبل والجد»[2].

في كتابه السابق **أم القرى** (صدر في 1898)، دعم الكواكبي استبدال الخليفة العثماني بخليفة عربي، كما دعم تحجيم سلطاته وحصرها في المجال الروحي[3]. وفي **أم القرى** يقيم الكواكبي جمعًا متخيلًا بمكة للمسلمين من مختلف أنحاء العالم بما فيه إنكلترا وإيران والهند والصين، وغيرها من البلاد، وكذلك من البلاد العربية بهدف إنشاء جمعية مسلمة لها دستورها الخاص. تروم هذه الجمعية السرية المتخيَّلة التي يستحضرها أن تفهم «الداء» و«الفتور» الذي نخرَ الإسلام في ما يتعلّق بـ«الانحطاط» و«الانحلال» وكذلك «انحلال أخلاقنا»[4]. والسياسات الإسلامية التي حُوِّلت من سياسات «نيابية اشتراكية (أي ديمقراطية) «تماما»» فتحولت بعد الخلفاء الراشدين إلى سياسات «مَلَكِية» «مقيّدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة»[5]. وقد أفقدنا هذا «الحرية» و«العدالة»[6] وفي النصف الثاني من كتابه، وبعد عرض تفصيلي لعملية تحريف الممارسات الإسلامية عبر القرون نتيجة «الانحطاط»، يقوم الكتاب بالخوض في موضوع نظام الحكم العثماني (خلافًا لكتاب الكواكبي عن الاستبداد حيثُ لا يقوم بنقد العثمانيين بالاسم)، وتمييزه ضد الأمم غير التركية، وخصوصًا العرب، ويشرع في تعداد الإجراءات التي يجب اتخاذها لمعالجة هذا الداء، والتي تضمُّ «الدواء» الأهم وهو «تنوير الأفكار بالتعليم» و«إيجاد شوق للترقي في

(1) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 483. حول مقارنات أخرى انظر ص 461 _ 462.

(2) المصدر نفسه، ص 492.

(3) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، في عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق محمد جمال طحان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

(4) انظر مثلًا المصدر نفسه، ص 299، 370.

(5) المصدر نفسه، ص 289.

(6) المصدر نفسه، ص 290.

رؤوس الناشئة»[1]. وخلص الاجتماع إلى بيان يؤكد فيه أهمية الجزيرة العربية وأهمية العرب بالقيام بـ«نهضة دينية» أو «إسلامية»[2].

تشبه المحاججات التي سيقت في هذا الجزء من كتاب الكواكبي إلى حدٍّ كبير تلك المحاججات التي ساقها بلَنت قبل عقدين من هذا في ما يتعلّقُ بفرادة الجزيرة العربية والعرب فيما يتعلّقُ بمسألة الخلافة. وبالفعل، يبدأ الكواكبي في ختام المؤتمر وختام الكتاب بشرح الفرق بين «الدين» و«الدولة»، وأن هدف الاجتماع السري هو قيام نهضة للإسلام، وليس المسائل الدنيوية كتسيير الدولة، وأن الحقيقة أن «الدين غير المُلك»[3]. ولم يكن غرضه هو مجرد فصل الدين والخلافة عن السلطان العثماني، بل أن يكون الأخير ضروريًا لدعم الأول. ويقوم الكواكبي حتى بتقديم موجز تاريخي لكيفية انفصال الدولة عن الدين في التاريخ الإسلامي باستثناء فترة الخلفاء الراشدين وفترات قليلة أخرى[4]. وسيصرُّ الكواكبي على فصل اللاهوت عن السياسة وأن للإسلام سلطة فقط في مجال العبادة وليس في مسائل الحكم: «ومن المعلوم أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقًا في غير مسائل شعائر الدين»[5]. وفي **أم القرى** دعا الكواكبي صراحة، وبطريقة مطابقة تقريبًا لطريقة بلنت، إلى «إقامة خليفة عربي قرشي» سيقتصر حكمُه السياسي على منطقة الحجاز فحسب وستراقبه هيئة شورى منتخبة من مائة عضو «مندوبين من قبل جميع السلطنات والإمارات الإسلامية، وتكون وظائفها منحصرة في شؤونِ السياسة العامّة الدينية فقط» وتنتخب خليفة لا «يتداخل في شيء من الشؤون السياسية أو الإدارية في السلطنات والإمارات قطعيًا»[6]. و«بمثل هذا الترتيب تنحلّ مشكلة الخلافة، ويتسهل عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني يقتبس ترتيبه من قواعد اتحاد الألمانيين والأميركانيين مع الملاحظات الخاصة»[7]. وقد

(1) المصدر السابق، ص 376.

(2) المصدر نفسه، ص 384، 390، 393.

(3) السيد الفراتي (اسم مستعار لعبد الرحمن الكواكبي)، **أم القرى** (القاهرة: أصدرته المكتبة التجارية وطباعة المطبعة المصرية بالأزهر، 1931)، ص 202. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن هذا الجزء من المحادثة اختفى بدون تفسير في النسخة المعاد نشرها في **الأعمال الكاملة للكواكبي** بتحقيق طحان، انظر المصدر السابق، ص 364.

(4) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، في عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق محمد جمال طحان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، 395.

(5) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ص 450. حول آرائه في الخلافة والدولة انظر العقاد، **عبد الرحمن الكواكبي**، ص 196 ـ 188.

(6) الكواكبي، **أم القرى**، ص 398 ـ 397.

(7) المصدر نفسه، ص 399.

قُدِّمت هذه الأفكار على أنّها حوارٌ بين المبعوثِ الهندي وقائد إسلامي عظيم ورجل دولة قام معه النقاش عن الخلافة بعد شهرين من اختتام أعمال الاجتماع السري[1]. وكان رجل الدولة المتخيّل هو الذي تلفظَ بالأفكار حول الخلافة.

ولكي يطمئن الكواكبي الأوروبيين ويكسب دعمهم لخلافة عربية، يؤكد لهم أن الخلافة العربية آمنة وغير خطرة، متحديًا بذلك الحجج الاستشراقية عن الجهاد باعتباره حربًا ضدّ الكفار، ومُذكِّرهم بأنه في القرون السبعة السابقة لم يعلن العرب أي جهاد كهذا البتة[2]. وقد قام القائد المتخيل في كتاب الكواكبي بشرح مكمن مصلحة الأوروبيين المسيحيين في خلافة عربية: «فإذا علم السياسيون [الأوروبيون] هذه الحقائق [عن العرب] وتوابعها لا يحذّرون من الخلافة العربية. بل يرون من صوالحهم الخصوصية، وصوالح النصرانية، وصوالح الإنسانية، أن يؤيدوا قيام الخلافة العربية بصورة محدودة السطوة، مربوطة بالشورى على النسق الذي قرأته عليك»[3]. وقد دعا الكواكبي الخديوي عباس حلمي لتقلُّدِ الخلافة بدل السلطان العثماني عبد الحميد، وهي دعوة ستدعمها السياسة البريطانية علنًا مع بداية الحرب العالمية الأولى[4]. من الجلي أن اقتراحات الكواكبي بشأن مسألة الخلافة وعدم أهلية العثمانيين لتقلُّدِها وأهمية تقلُّد العرب لها قد تأثّرت جدًا ببلنت إن لم تكن استنسخته. ورغم أن كتاب بلنت، **مستقبل الإسلام**، لم يُترجَمْ إلى العربية إلا أنه من المحتمل أن الكواكبي علم بشأنِه من معارفه في القاهرة وربما كان قد قابل بلنت نفسه، الذي كان له منزل بالقاهرة في ذلك الوقت[5]. وكما هو واضح من أعمال كالتي كتبها الكواكبي، فقد كان استبطان المثقفين العرب والمسلمين لثنائية الاستبداد والديمقراطية بالكادِ خارجًا عن نطاق الإبستمولوجيا أوالبيداغوجيا الكولونيالية الليبرالية والاستشراقية. في حقيقة الأمر، لقد كان الكثير من هؤلاء المثقفين نتاج الاستراتيجية البيداغوجية الكولونيالية كما طوّرَها إدموند دوتّيه ووليام مارسيه أعلاه.

على ضوء حالة الحرب الجديدة التي اندلعت فيما بينهم وبين العثمانيين في مطلع الحرب العالمية الأولى، كان للبريطانيين، كما للفرنسيين من قبلهم، اهتمام خاص بـ «مسألة

(1) المصدر السابق، ص. 393.

(2) المصدر نفسه، ص 401.

(3) المصدر نفسه، ص 402.

(4) المصدر نفسه، ص 388. انظر أيضًا محمد عمارة، **عبد الرحمن الكواكبي**، ص 38.

(5) حول تأثير بلنت على أعمال الكواكبي، انظر: .Haim, «**Blunt and al-Kawakibi**»

الخلافة»، وإذا كانت الخلافة بالفعل عنصرًا رئيسًا في «الإسلام». وحدث ذلك في السنة نفسها التي أعلنَت فيها «تركيا الفتاة» أوّلَ «جهادٍ» حديثٍ ضدّ دول «المحور» في 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1914، بعد أسابيع من إعلان دخولها الحرب، وهو إعلانٌ قيلَ إنه قد «صُنعَ في ألمانيا» بمباركة القيصر فيلهيلم الثاني، الذي كان قد أمرَ دبلوماسييه وعملاء مخابراته بـ «إشعال النار في الشرق»[1]. وقد تم إصدار الإعلان الجهادي على شكل فتوى لشيخ الإسلام العثماني، وقد انتظرها الزعماء السياسيون والعسكريون الألمان بفارغ الصبر، حيث باشروا بترجمتها إلى «العربية والهندية» لأجل استخدامها في الدعاية الورقية التي وُزّعت على «جنود مسلمين [يخدمون في صفوف] العدو فرنسا»[2]. وقد قام القيصر باستدعاء ماكس فراير فون أوبنهايم، وهو دبلوماسي ثري متقاعد وعالم آثار استشراقي هاوٍ، وصديقٌ للخديوي عباس حلمي، الذي كان في رحلة حفر للآثار في سوريا. كان أوبنهايم قد خدَمَ بصفته قائمًا بأعمال القنصلية العامة بمصر. وأثناء خدمته هناك بعث بتقريرٍ في عام 1908 إلى المستشار فون بيولو Von Bülow عن «إنكلترا والإسلام»، حذّرَ فيه من أن البريطانيين كانوا يسعون لإضعاف الدولة العثمانية بانتزاع الخلافة من السلطان ليحموا حكمهم بالهند ومصر من تأثير نفوذ الخليفة العثماني على المسلمين الهنود والمصريين[3]. وسيتبين أن تقويم أوبنهايم كان دقيقًا. فقد كانت الاستراتيجية البريطانية في بداية الحرب، كما تقررت في وثيقة سرية لوزارة الخارجية، تشمل «الإلغاء عن طريق العمل داخل الإمبراطورية التركية ومن خارج الجهود التركية لفصل المسلمين عن المسيحيين وإطلاق العداوات فيما بينهم عبر إعلانهم حربًا مقدسة»، والتي لا يمكن إلا للخليفة العثماني أن يعلِنها[4]. وكان البريطانيون قد أعلموا عبد الله، ابن الشريف حسين الحجازي، وذلك في رسالة بعثها اللورد كيتشنر قبلَ ذلك بشهر، في تشرين الأول/ أكتوبر، أن «ألمانيا اشترت الحكومة التركية

---

(1) Susanne E. Marchand, **German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship** (Washington, DC, and Cambridge: German Historical Institute and Cambridge University Press, 2009), 439.

ثمة سجال كبير بشأن الدور الألماني في إعلان الجهاد. انظر:

Marchand, **German Orientalism**, 439 _ 46.

(2) محالٌ إليه في:

Ulrich Trumpener, **Germany and the Ottoman Empire, 1914 _ 1918** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968), 117.

(3) Caesar Farah, «Great Britain, Germany, and the Ottoman Caliphate», **Der Islam** 66 (1989): 268.

(4) مقتبس من المصدر نفسه.

بالذهب، رغم أن بريطانيا وفرنسا وروسيا كانت قد ضمنت وحدة الإمبراطورية العثمانية... ربما سيتقلّد الخلافة بمكة أو بالمدينة عربي قحّ سليم النسب... لقد دافعنا إلى حدِّ الآن عن الإسلام في شخص الأتراك؛ ومن الآن فصاعدًا سندافع عنه في شخص العربي النبيل»[1].

بدأ أوبنهايم الآن بتحضير مذكِّرة للقيصر حول كيفية قدرة الرايخ الألماني على استخدام الإسلام كـ «أحدِ أسلحتنا المهمة» وحول تنظيم الإسلام ضد الإنكليز. كانت مشاركة الخليفة في هذه الجهود، كما كتب أوبنهايم، هي «أفضل أدوات الدِّعاية»[2]. فقد كانت الفكرة، التي لم تتبلور، هي أن الرعايا المسلمين البريطانيين والفرنسيين والروس، من الهند ووسط آسيا وإفريقيا، سيستجيبون للدعوة العثمانية ويُحاربون حكامهم، الذين تم تعريفهم على أنهم أعداء الخليفة[3]. وكان المستشرق الهولندي، سنوك هورغرونيي، الذي (كما رأينا سابقًا) قد حاجج قبل عقدين أنه لا ينبغي على القوى الأوروبية أن تعترف بالخليفة لئلا يثور عليها رعاياها المسلمون، مغتاظًا من الدور الألماني في إعلان الجهاد وتأثيره المحتمل على المستعمرة الهولندية إندونيسيا إلى درجة أنه نشر، رغم صداقاته مع المستشرقين الألمان، مقالًا لاذعًا في بداية سنة 1915 في المجلة الليبرالية De Gids بعنوان «حربٌ مقدّسة (صنعت في ألمانيا)» مُدينًا فيه دورهم في المسألة[4]. وخلافًا لهذا، كتب المستشرق الألماني مارتين هارتمان، الذي أعلنَ قبلَ عقدين من ذلك أن الإسلام كان على عتبة «تطوِّرٍ» جديد، مقدمة لمقالة «**حقيقة الجهاد**» الذي كتبها المفتي التونسي، الشيخ صالح الشريف التونسي، وهو من المقرّبين من وزير الحرب العثماني أنور باشا، والتي نُشِرتَ في ألمانيا في بداية سنة 1915[5].

دفع هذا البريطانيين منذ 1917 للتفكير في دعم خليفة عربي بدلًا من الخليفة التركي، وهو ما أدّى إلى محادثات عدّة مع الشريف حسين في مكّة باعتباره مرشّحًا أساسيًا لهذا

---

(1) مقتبس من المصدر السابق، ص 287.

(2) Marchand, **German Orientalism**, 438.

(3) حول دور أوبنهايم، انظر: Jacob M. Landau, **The Politics of Pan-Islam**, 96 _ 98.

(4) مقتبس في: Marchand, **German Orientalism**, 443.

(5) مقتبس في:

Wolfgang G. Schwanitz, «The German Middle Eastern Policy, 1871 _ 1945», in **Germany and the Middle East, 1871 _ 1945**, ed. Wolfgang G. Schwanitz (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2004), 8.

تصر رواية شوانيتز الدعائية (ونبرته الإدانية) على أن الدور الألماني كان حاسمًا في إعلان الجهاد. ولا يذكر مطلقًا أن ثمة سجالًا أكاديميًا حول الموضوع بين المؤرخين.

المنصب، رغم أن الملك فؤاد في مصر كان أيضًا منافسًا له عليه. إلا أن هذا لم يكن همًّا بريطانيًا فحسب؛ ففي عام 1915 اقترح الفرنسيون (الذين قامت بعثتهم الوزارية لشؤون المسلمين بتجميع الملاحظات عن موضوع الخلافة) بدورهم باقتراح تأسيس «خلافة غربية»، حسب عبارة الجنرال أوبير ليوتي Hubert Lyautey، الحاكم الكولونيالي الفرنسي للمغرب، وذلك باعتبار سلطان المغرب أميرَ المؤمنين، والذي ستمتد سلطة خلافته على الإمبراطورية الكولونيالية الفرنسية بمجملها، على ما سيتمُّ اعتباره «الإسلام الفرنسي». ولم تتحقق الخطة نتيجة احتجاجات مسؤولين كولونياليين آخَرين في شمال إفريقيا لم يريدوا أن يخضعوا للسلطة المغربية. وسيتم إصدار فتاوى، بدفع من الاستعمار الأوروبي، لهذا الغرض من طرف السلطات الدينية عبر الإمبراطوريات الكولونيالية[1]. فقد أعلن البريطانيون في ربيع عام 1915، من خلال برقية بعثت إلى مفوضِّهم السامي بالقاهرة، «ضرورة أن يكون مقعد الخلافة المحمدية في الجزيرة العربية. التي تضم الحجاز وسوريا والعراق (بلاد الرافدين) واليمن وأماكن أخرى... فالجزيزة العربية هي الموقع الأنسب والأفضل لإقامة الخلافة الجديدة بسبب أهميتها السياسية والدينية لدى المحمديين»[2].

وبعد الحرب، سيستصدر البريطانيون آراء فقهية من علماء عرب مسلمين من السودان إلى اليمن، من بينهم أستاذ في الأزهر هو الشيخ محمد حلمي طمارة، كما سيستشيرون الآغا خان في الهند ومستشرق بريطاني (السير توماس أرنولد) وآخر إيطالي (وكان تقرير كارلو ألفونسو نالينو قد بُعث لوزارة المستعمرات الإيطالية). وسيقود هذا صنّاع السياسة الإمبريالية البريطانية لمناقشة اللاهوت الإسلامي فيما يخص موضوع الخلافة، وبالخلوص إلى استنتاج عن أهمية المحافظة عليها وأنها يجب أن تكون بأيدٍ عربية بدلًا من أيدٍ عثمانية تركية.

وقد كانت حقيقة وجود عدد كبير من المسلمين الهنود داخل الإمبراطورية البريطانية تحتل صدارة ما يقلق صانعي السياسة البريطانيين[3]. فقد بدأت مناصرة المسلمين الهنود لعبد الحميد وللدولة العثمانية تظهر بجديةٍ أثناء الحرب العثمانية الروسية في عامي 1877 _ 1878،

(1) Henry Laurens **in Tolan, Veinstein, and Laurens, Europe and the Islamic World**, 361.

(2) Farah, «Great Britain, Germany, and the Ottoman Caliphate», 278 _ 79.

(3) انظر:

Sean Oliver-Dee, **The Caliphate Question: The British Government and Islamic Governance** (Plymouth, England: Lexington Books, 2009), chapter 2.

وبدأ دعمهم يتصاعد طرديًا عندما بدأت بريطانيا تضمُّ وتحتل الأراضي العثمانية (قبرص في 1878، ومصر في 1882). وبدا البريطانيون، نتيجة قلقهم من الشعبية المتصاعدة لما بات المستشرقون يشيرون إليه بـ«الجامعة الإسلامية» في أوساط المسلمين الهنود، على استعداد لتقويض أي سلطة روحية أو علمانية يمكن أن يمتلكها الخليفة على مسلمي باقي البلدان (تماشيًا مع اقتراحات سنوك هورغرونيي في مجلّة «**كيستيون ديبلوماتيك إيه كولونيال**»).

وهكذا ضمّنوا المادة 139 في «اتفاقية سيفر» الموقّعة في آب/ أغسطس 1920 التي جاء فيها أن «تركيا تتخلّى رسميًا عن أي حقٍّ بالسيادة أو الحكم القانوني من أي نوع على المسلمين الذين هم تحت سيادة أو حماية أي دولة أخرى»[1]. وسيغضبُ هذا الهنود المسلمين الذين قدمت بعثات من منظّماتهم، وخصوصًا «حركة الخلافة» (التي أسِّست من قِبل المسلمين الهنود لدعم الخلافة العثمانية وذلك في مؤتمر عقد في تشرين الثاني/ نوفمبر 1919 واستمرّ وجودها حتى 1925 عندما خبت، ومن ثم اختفت نهائيًا بعد 1933)، اعتراضاتها للبريطانيين بصدد هذا التضمين. في السنوات اللاحقة استمرّت السلطات البريطانية - من «وزارة الخارجية» و«وزارة الهند» و«وزارة المستعمرات» إلى المسؤولين الكولونياليين في القاهرة - في طلب خبرة توماس أرنولد في المسألة. وازدادت المراسلات بين أرنولد والمسؤولين البريطانيين أثناء التحضير لمعاهدة لوزان وصياغة ونقل المادة 139 من «معاهدة سيفر» إليها. وفي النهاية وبعد سجال كبير حول المعاني المختلفة لكلمة «روحي» عند المسيحيين والمسلمين، وضرورة الحفاظ على حالة عدم الوضوح قدر المستطاع بشأن هذه الاختلافات، أُنجِزت صيغة المادة 27 من اتفاقية لوزان الموقّعةِ في تموز/ يوليو 1923 من قبل تركيا والإمبراطورية البريطانية وحلفائها:

> **لا تُمارَسُ سلطة ولا تشريع في الأمور السياسية والتشريعية أو الإدارية خارج الأراضي التركية من قِبَلِ الحكومة أو السلطات التركية، لأي سبب كان، على مواطنين من أراضٍ تقع تحت سيادة أو حماية أي من القوى الموقِّعة على هذه الاتفاقية، أو على مواطنين من أراضٍ انفصلت عن تركيا. ويُفهم من هذا بالتأكيد من أن المسؤوليات الروحية للسلطات الدينية المسلمة لم تنتهك البتة**[2].

سيتبيّن سريعًا أن السجال البريطاني الصعب إزاء صياغة المادّة لم يكن ضروريًا،

(1) محال إليه في المصدر السابق، ص 93.

(2) معاهدة لوزان، تم التوقيع عليها في 24 تموز/ يوليو 1923، المادّة 27.

إذْ سيلغي أتاتورك الخلافة كليًا بعد أشهر قليلة (في آذار/ مارس 1924)، مُنهِيًا 700 سنة من تاريخ الدولة العثمانية وارتباطها بالإسلام[1]. إلا أن السوفييت سيسيئون فهم استثمار البريطانيين المتصاعد في الخلافة على أنه اهتمامٌ بالحفاظ عليها كأداة لدفعِ السياسات الإمبريالية البريطانية فحسب. فلم يعِ السوفييت أن البريطانيين كانوا مهتمِّين بالحفاظ على الخلافة وأيضًا بتقويضها، وكان ذلك متوقفًا على أي من هذين المصيرين سيخدم مصالحهم الكولونيالية بشكل أفضل. فقد أعلن ليون تروتسكي في نيسان/ أبريل 1924 أن «تركيا ألغت الخلافة وأن [وزير الخارجية البريطاني] ماكدونالد قد أعاد بعثَها»[2]. وقد دفع قلق السوفييت من السياسة البريطانية المتصاعدة في أفغانستان تروتسكي ليضيف: «إن بريطانيا ماكدونالد تطيح بالجناح البرجوازي القومي اليساري الذي يحارب من أجل أَوْرَبَةِ أفغانستان المستقلة محاولة بذلك إعادة أكثر العناصر ظلامية ورجعية والمفعمة بأسوأ المواقف والتحيزات التي تعبر عنها الجامعة الإسلامية، والخلافة، وما شابهها، إلى السلطة»[3].

رغم ذلك بقيت السياسة البريطانية منفتحة على كلِّ الاحتمالات. فلم تعد سياسات ما بعد الحرب تقبل كل الأفكار الكبيرة عن الإمبراطورية وضم الأراضي وعبء الرجل الأبيض التي «تم مسحها من القاموس السياسي الشعبي»، كما رأى ذلك بوضوح مارك سايكس، الدبلوماسي الكولونيالي البريطاني، وذلك في سياق غزو بريطانيا لبلاد الرافدين ولفلسطين. وقد أعلن سايكس في عام 1918، تماشيًا مع المفهوم الجديد لحق الأمم في تقرير مصيرها، أنه «ينبغي أن تُحال [مفاهيم] المحميات، ومجالات النفوذ، وضم الأراضي، والقواعد، الخ، إلى غرفة الودائع الدبلوماسية... وإذا كان البريطانيون سيحكمون بلاد الرافدين، فيجب أن نجد مبررات وصيغًا مُحدّثة لقيامهم بحكم البلاد. يتوجّب علينا

---

(1) كان الفرنسيون بدورهم مشغولين بمسألة الخلافة في ما يتعلق برعاياهم المستَعمَرين من الأفارقة، وهو انشغال اختلط بالاعتقاد الفرنسي العنصري بـ «السلبية الفطرية للأفارقة». وفي الواقع فإن وزير المستعمرات الفرنسي كان واثقًا بأن المشاغل الخلافية لم تكن ذات أهمية للمسلمين الأفارقة حيث إنّه كتب في تشرين الأول/ أكتوبر 1923 إلى الحاكم العام كارد في دكار أن «التزام رعايانا الأفارقة بنهجهم المحافظ يبقيهم خارج الحركة الإسلامية الجديدة». انظر: Christian Harrison, **France and Islam in West Africa, 1860 _ 1960** (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 164, 165.

(2) Leon Trotsky, «Perspectives and Tasks in the East», speech delivered on the third anniversary of the Communist University for Toilers in the East in the USSR on 21 April 1924, **http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/04/perspectives.htm** (accessed 22 February 2014).

(3) المصدر نفسه.

أن نُقنِعَ ديمقراطيتنا وديمقراطيات العالم أيضًا أنه ينبغي على البريطانيين أن يقوموا بهذه الوظيفة»[1]. لم يكن استخدام «الديمقراطية» بوصفها «الصيغة» و«المبرر المحدّث» من قبل الاستعمار لتبرير نفسه للسكان الأصليين المستَعمَرين مستترًا عن الأخيرين، ولكن الزعم بأنه كانت هنالك حاجة لـ «إقناع» الديمقراطية البريطانية المزعومة وبقية الديمقراطيات بالمشروع الاستعماري ولخداعها كي تعتقد أنه كان مشروع دمقرطة هو عملية خداع ناجحة لكثيرٍ من السكان الأصليين للديمقراطيات الغربية وسيصبح المظلة الأساسية التي ستواصل الإمبريالية الأميركية عملها من تحتها بعد الحرب العالمية الثانية وحتى اليوم.

وكان التورّط البريطاني في المستعمرات ومخططات بريطانيا للسيطرة على السكان المسلمين في إمبراطوريتها هو السياق الذي نشر السير توماس أرنولد فيه كتابه **الخلافة** في عام 1927، الذي أكدّ فيه أنه لم يكن للخليفة «أي مهمات روحية»، بل إن مفهوم الخلافة ونظريتها لم يذكرا في **القرآن** بل بعد ذلك بكثير من قبل النخب المسلمة[2]. بعد نشر أرنولد لكتابه بعام تبعه القاضي المصري، علي عبد الرازق، بكتاب من لدنه هو **الإسلام وأصول الحكم**[3]، مُحاجِجًا بشكل أساسي بنقاطٍ شبيهة، وخصوصًا أنه لا أساس للخلافة في **القرآن** وأن الإسلام بهذا المعنى متماشٍ مع العلمانية والديمقراطية. وعزز اعتماد عبد الرازق الصريح على آراء أرنولد، الذي يثني عليه في كتابه، شدة ردود نُقّادِهِ الذين اتّهموه بنشر آراء أرنولد واستعارتها، وكان ناقدٌ مهم قد قال عن الأخير إنه «أشد أعداء» الخلفاء ونظام الخلافة[4].

سيعود البريطانيون لمسألة نظام الخلافة على ضوء اهتمام ملك مصر فاروق بتقلُّدِ

(1) Cited in Helmut Mejcher, **Imperial Quest for Oil: Iraq 1910 _ 1928** (London: Ithaca Press, 1976), 53.

(2) انظر: Sir Thomas Arnold, **The Caliphate** (Oxford: Clarendon Press, 1924), 14, 31, وخاصة الفصل الأول.

(3) يقول علي عبد الرّازق «وإذا أردت مزيدًا في هذا البحث فارجع إلى «كتاب **الخلافة**» للعلامة السير توماس أرنلد. ففي الباب الثاني والثالث منه بيان ممتع». علي عبد الرّازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، تحرير محمد حقي (بيروت: دار مكتبة النهار، 1966)، نشرت النسخة الأصلية بالقاهرة في 1925، ص 41.

(4) انظر محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: 1926؟)، ص 43. وقد ذهب البعض إلى أن كتاب علي عبد الرّازق كان بالأساس يعارض تبوؤ الملك فؤاد منصب الخليفة، وهو طموح، يزعم محمد عمارة، دعمه البريطانيون، ومن هنا جاء موقفهم الحيادي تجاه الهجوم على عبد الرازق. انظر محمد عمارة، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**: دراسة ووثائق (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، نشر أصلًا في عام 1972.

المنصب في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين. وفي النهاية أوصوا بعدم الأخذ بالخلافة طرًا[1]. لكنهم سيناقشونها مرة أخيرة في سياق اهتمام الباكستان في عام 1949 بتشكيل «كتلة إسلامية» لكن بدون إحياء الخلافة، وهو ما كان البريطانيون متحمّسين له باعتباره أساسيًا لمعارضة السوفييت ومحاصرتهم[2]. وسيلتقطُ الأميركيون هذا في مناصرتهم اللاحقة لرابطة العالم الإسلامي التي رعتها السعودية.

منذ نهاية الحرب، ولكن بثبات منذ منتصف الخمسينيّات من القرن العشرين، تبعت الولايات المتحدة خطوات بريطانيا وفرنسا، اللتين سيطرتا على أجزاء متعددة من «العالم الإسلامي» منذ القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية، باتباع استراتيجيتين متزامنتين لممارسة سيطرتها على الشعوب العربية والمسلمة. كانت أولاها وأكثرها أهمية بالنسبة إلى المسلمين يعتمد على اعتراف الولايات المتحدة الإمبريالي المبكر وإدراكها (كما كان الوضع في حالة بريطانيا وفرنسا وإيطاليا قبلها) أنه بتعلُّمِ المسلمين (ومن بينهم العرب) لغة الليبرالية الغربية من خلال التعليم والتربية الكولونيالية، فإنهم سيعبرون، مثلهم مثل كلِّ الشعوب المُستَعمَرةِ عبر العالم، عن مشاريعهم السياسية ضدّ الإمبريالية والديكتاتورية المحلية بلغة التقليد الليبرالي الأوروبي باعتبارها نضالات من أجل «الديمقراطية» و«الحرية» (رغم أن المضمون السياسي لهذه المصطلحات الليبرالية سيختلف عن أصلها الأوروبي ليشمل الحرية من الحكم الإمبريالي والاستعماري)، ومن هنا جاء الاعتراف الأميركي المبكر المناقض للاستشراق بأن الإسلام لم يكن مضمونًا كقوة لمناهضة الشيوعية. وقد حتّم هذا على الولايات المتحدة التأسيسَ المتزامن للأمن والأجهزة القمعية في أرجاء البلدان ذات الأغلبية المسلمة والتي قامت الولايات المتحدة فيها بتدريب وتمويل وتوجيه وإنشاء و/ أو دعم المجموعات الدينية المسلمة المناهضة للشيوعية من أجل قمع هذه النضالات ودعم الأنظمة الدكتاتورية التي كان غرضها دومًا ولا يزال الدِّفاع عن أمن الولايات المتحدة ومصالحها الاستراتيجية في المنطقة. وشملت هذه المصالح تأمين السيطرة الأميركية والحفاظ على المصادر النفطية للمنطقة وعلى أسعارِ النِّفط، وضمان أرباح للشركات الأميركية، ومحاربة الشيوعية والحركات القومية المناهضة للإمبريالية، أكانت ليبرالية أم اشتراكية، والتي كان من شأن صعودها أن يهدِّدَ سيطرة الولايات المتحدة، وأن يحدّ من تصاعد قوة المستعمرة ـ الاستيطانية اليهودية.

(1) انظر: Oliver-Dee, **The Caliphate Question**, 145 _ 49.

(2) المصدر نفسه، 153 _ 150.

بالطبع هذه السياسات كانت ناتجة عن بداية الحرب الباردة واستراتيجية الولايات المتحدة لقمع كل أشكال القوى، الحقيقية والمتخيلة منها، المائلة إلى الشيوعية عبر أنحاء العالم، وهو ما شمل كلّ وأيّة مطالب للتغيير الليبرالي الديمقراطي في هذه البلدان. وقد أصبحت هذه الاستراتيجية السياسة الرسمية في إطار «عقيدة أيزنهاور» وهي مستمرة حتى الآن. فلم تُعلن عقيدة أيزنهاور في جوهرها أن الاتحاد السوفييتي عدو للشعوب الإسلامية في الشرق الأوسط فحسب، وإنما أعلنت أيضًا أن كل النضالات المحلية التي تسعى إلى إقامة أنظمة ديمقراطية ووطنية هي أيضًا عدوة بسبب ميولِها الاشتراكية ومناهضتها للإمبريالية. وقد شدّد أيزنهاور في خطابه على أن «استقلال» دول الشرق الأوسط يعني تحالفها مع الولايات المتحدة ضد الشيوعية العالمية:

> **إن كثيرًا من، إن لم يكن كلٌّ، دول الشرق الأوسط واعية للخطر النابع من الشيوعية الدولية وتُرحِّبُ بتعاون أكثر قربًا مع الولايات المتحدة لتحقِّقَ لنفسها أهداف الأمم المتحِّدة من استقلال ورفاهية اقتصادية ونمو معنوي... وإذا كان الشرق الأوسط سيواصل دوره الجغرافي بتوحيد، بدل فصل، الشرق والغرب؛ وإذا كانت موارده الاقتصادية الوافرة ستخدم الشعوب هنالك، كما الشعوب الأخرى؛ وإذا كانت ثقافاته وأديانه ومعابده ستُحفَظُ لرفع معنويات الشعوب، فإنه يتعيّن على الولايات المتحدة إذًا أن تبرهن على استعدادها لدعم استقلال الدول المحبة للحرية في تلك المنطقة[1].**

يشير أيزنهاور إلى الأنظمة الديكتاتورية الملكية كالسعودية والعراق وإيران بوصفها حكومات «حرّة». وقد تناول أيضًا مسألة «العدوان غير المباشر» للشيوعية الدولية، التي يُشيرُ إليه أحيانًا بـ «التخريب». ولقد اقترحَ تعزيز «قوى الأمن الموالية» لهذه الأنظمة كرد على هذا «العدوان». ويتحدث أيزنهاور عن هذه الأنظمة الديكتاتورية باعتبارها أنظمة «وطنية»:

> **سنسعد الوطنيين الملتـزمين باستقلال بلادهـم. لن يشعروا أنهم يقفون وحدهم في مواجهة تهديد قوة عظمى. ولا يفوتني أن أُضيف أن الوطنية هي، عبر كلٍّ هذه المنطقة، شعورٌ قويٌّ، صحيحٌ أن الخوف يشوِّهُ أحيانًا الوطنية ويحولها إلى تعصب**

(1) Speech by US President Dwight Eisenhower, 5 January 1957, **http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/3360** (accessed 22 February 2014).

وإلى قبول الإغراءات الخطيرة من الخارج. إلا أنه إذا تم صرفُ ذلك الخوف فإن المناخ سيكون أكثر من ملائم لتحقيق طموحات قومية ذات قيمة[1].

هنا نعود إلى فوكو والتعدد الوظيفي التكتيكي للخطاب، ذلك أن الخطاب الغربي الليبرالي عن الديمقراطية والاستبداد وادعاءه استحالة قيام ديمقراطية إسلامية، عربية أو مسلمة، يجعل بالإمكان ظهور «خطاب معاكس»، خطاب يضع الديمقراطية الإسلامية والعربية والمسلمة أساسًا لمقاومة مادية وخطابية لليبرالية الغربية واستراتيجيتها الإمبريالية[2]. وفي هذا السياق يظهر اعتراف غربي إمبريالي بالميول السياسية للقوميين العرب والمسلمين الذين، شأنهم شأن غير المسلمين عبر العالم، تبنوا القاموس السياسي الليبرالي الحديث الأورو ـ أميركي والأوروبي عن «الديمقراطية» و«الاستبداد» وأطلقوا نضالاتهم السياسية لمناصرة الأولى ضد الأخير كأساس للأشكال «المستقلّة» من الحكم الذاتي، الذي التزمت الولايات المتحدّة إمبرياليًا بقمعه. ومن الواضح أن الاستشراق وافتراضاته الثقافوية لم تحجب هذه الحقائق عن استراتيجية الولايات المتحدة الإمبريالية مطلقًا.

وخلافًا لسياساتها ولالتزاماتها القائمة التي سعت إلى قمع النضالات من أجل حكم ذاتي ديمقراطي اشتراكي أو ليبرالي عبر العالم، فإن الولايات المتحدة قد أصرّت دومًا على تسويق نفسها على أنّها قوة تدعم إقامة الديمقراطية الكونية، بل، وكما رأينا سابقًا، على أنّها أقدم ديمقراطية في العالم الحديث. وفي الحقيقة، تقوم الولايات المتحدة بتسويق ما يراه أعداؤها على أنه حكم إمبريالي «استبدادي» عبر العالم على أنه شكلٌ من أشكال «الديمقراطية» و«الحرية». وتماشيًا مع حملة علاقاتها العامة فإن الاستراتيجية الثانية التي استخدمتها الولايات المتحدة لدفع سياساتها المناهضة للديمقراطية في البلدان ذات

(1) المصدر السابق.

(2) Foucault, **The History of Sexuality**, 1:100 _ 101.

ستتم مناقشة تاريخ صعود مسألة الإسلام والديمقراطية في أوساط المثقفين المسلمين في كتابي القادم «**جينيالوجيا الإسلام**»، ولكن لغرض هذا الفصل، انظر مثلًا:

عباس محمود العقّاد، **الديمقراطية في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1964). يشاركُ العقّاد في المفهوم الليبرالي للديمقراطية عندما يؤكّدُ: «تقوم الديمقراطية الإسلامية، بهذه الصفة، على أربعة أسس لا تقوم لديمقراطية كائنة ما كانت على غيرها، هي (1) ـ المسؤولية الفردية و(2) عموم الحقوق وتساويها بين الناس و(3) ـ وجوب الشورى على ولاة الأمور و(4) ـ التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات»، وفي الحقيقة أن الديمقراطية الإسلامية «جدير بها أن تسمى (الديمقراطية الإنسانية) لأنها تقيم الحرية على حق الإنسان الذي لم يكن له حق ولا قوّة [قبل ظهور الإسلام]». وذلك في العقّاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص. 43، 47.

الأغلبية المسلمة إنما تمثّلت باستيراد الاستشراق الأوروبي، الذي، كما رأينا، كان قد حظي بمكانة بارزة في الأوساط الأكاديمية الأميركية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. أما تمويل وزارة الخارجية، إضافة إلى التمويل من المؤسسات الخاصة، فسيعززان الدراسات الاستشراقية التي أكّدَت، بخلاف الإدراك والفهم الإمبريالي لعكس ذلك تمامًا، أن العرب والمسلمين (من بين حضارات وثقافات أخرى غير مسيحية)، وليس السياسة الإمبريالية الأميركية، هم من لم يكونوا متماشين مع الديمقراطية والقيم الليبرالية الغربية وأنّهم يحبون في الغالب الأعّم الحكم الاستبدادي ويفضّلونه؛ وأنه سيكون نوعًا من «إمبريالية حقوق الإنسان»، حسبما كان هنتنغتون يحب أن يؤكد[1]، أن تفرض الولايات المتحدة الديمقراطية والقيم الليبرالية عليهم، ما يؤدي إلى الاستنتاج أنه من الأفضل دعم حكامهم المستبدِّين لأن سياسات هؤلاء الحكام القمعية، كما يقال لنا، مستلهمة من الإسلام والثقافة العربية.

ويجب مقارنة هذا مع الوضع في الولايات المتحدة، التي يبدو أن سكانها أصبحوا مصرّين فجأة على المشاركة في صنع سياسة البلاد. ففي سياق حركات الحقوق المدنية والحركات المناهضة للحرب في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات شكا هنتنغتون من أن المشاكل التي تواجهُ الولايات المتحدة نبعت من «إفراطٍ في الديمقراطية» هو عائد لما كان في حينه ظاهرة حديثة، إذْ بدأ السكان الأميركيون السود «الهامشيون» سابقًا، والذين لم يشاؤوا أن يكونوا «نشطين» في السياسة بسبب «عدم اكتراثهم»، «الانخراط» في سياسة البلاد مع حلول ستينيات القرن العشرين، مثقلين بهذا كاهل النظام. ونَصَحَ هنتنغتون أنّه يجب الرد على هذه الوضعية بـ«مستوى أكبر من الاعتدال في الديمقراطية»، مستوى تمارس فيه كل المجموعات في المجتمع الأميركي «ضبطًا للنفس» في انخراطِها السياسي[2].

يستدعي قلق هنتنغتون المزعوم إزاء الإمبريالية الثقافية في حالة الدول الإسلامية حقِّ الأمم في تقرير مصيرها. وستعبئ الأكاديمية البريطانية ولاحقًا الأميركية والإعلام الغربي والأميركي، نتيجة صياغتها لهذا الوضع على أنّه ناتج عن عدم تجانس، إن لم يكن عن تناقض فادح، بين «الإسلام» و«الديمقراطية»، الثقافة والدين أو الثقافة كدين، كحيلة

(1) Huntington, **«Clash of Civilizations»**, 20.

(2) Samuel P. Huntington, «The United States», in **The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracy to the Trilateral Commission**, ed. Michael Crozler, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki (New York: New York University Press, 1975), 113, 114.

وكذريعة وكعذر لتبرئة المسؤولية الإمبريالية عن قمع المحاولات المحلية لإقامة أشكال من الحكم تُعرّفُ نفسها على أنّها «ديمقراطية» في الدول ذات الأغلبية المسلمة.

تتقاطع هذه الحجج الثقافوية، كما هو متوقع، مع الدعم الأوروبي والأميركي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى لحقِّ الأمم في «تقرير مصيرها»، الذي كان أول من عبر عنه يان سمتس Jan Smuts وذلك لإغداقه به على المستوطنين البيض، ولكن ليس على الشعوب الأصلية، في جنوب إفريقيا؛ وكما أظهر تيموثي ميتشل، فإن المبدأ نُسِبَ خطأً إلى الرئيس الأميركي وودرو ويلسون[1]. وكما يشرح ميتشل فإن دافيد لويد جورج، رئيس وزراء بريطانيا، حاجج بأنه ينبغي توسيع هذا الحكم الجديد إلى السكان «الذين يعيشون تحت حكم شيوخ العشائر أو المجالس التي كانت (جديرة بالتحدث نيابة عنهم). بعبارة أخرى يغدو حق تقرير المصير عملية تعترف بـ (وفي الواقع، تسهم في تشكيل) أشكال من الاستبداد المحلي التي ستستمِرُّ السيطرة الإمبريالية في العمل من خلالها»[2]، وهي استراتيجية مناهضة للديمقراطيةّ ستقوم بريطانيا باستخدامها في الشرق الأوسط فيما بعد الحرب العالمية الأولى وستواصل الولايات المتحدة استخدامها بشدة بعد الحرب العالمية الثانية عبر «العالم الإسلامي».

نماذج الإسلام والديمقراطية

شرح تيموثي ميتشل كيف أن إنتاج ونقل الفحم، الذي سيؤدي إلى عملية تصنيع واسعة النطاق في أوروبا والولايات المتحدة، قد أنتج الحاجة إلى موادٍ غير متوفرة في أوروبا (كالقطن والسكر والذهب والمطاط) وهو ما شجّع كلًا من توسع عمل المناجم وتوسيع الاستعمار الأوروبي عبر العالم غير الأوروبي على السواء. وبالإضافة إلى هذا فقد «أنتج إمكانية سياسات أكثر ديمقراطية. وقد تبيّن أن محاولة توسيع السيطرة الديمقراطية على طرق وسكك إنتاج ونقل هذه المواد كان أصعب [مما كان عليه الوضع مع مناجم الفحم ونقله]. كانت الديمقراطية قد أصبحت مفهومًا مثاليًا، وادعاءً لا وزن له، تمت ترجمته إلى عقائد تقرير المصير»[3].

فيما بين المليارات التي تم إنفاقُها على قمعِ الشعوب العربية والمسلمة والملايين التي

(1) Mitchell, **Carbon Democracy**, chapter 3, 66 _ 85.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(3) المصدر نفسه، ص 85.

أُنفِقَتْ لشرحٍ، بالسبل الأكاديمية وفي الإعلام الغربي، الحاجة لقمعهم وتوضيح أن قمعَهم متجانس مع واجباتهم الثقافية والدينية، وبالتالي هو نمطٌ من تقرير المصير، تم تهديدُ هذه الاستراتيجية الأميركية ذات الحدّين القائمة منذ الحرب العالمية الثانية بشكلٍ متسارع منذ كانون الثاني/ يناير 2011 مع ظهور ما سماهُ الإعلام الأميركي بـ «الربيع العربي»[1]. وكانت هذه هي اللحظة التي ظهر فيها القلق في الإعلام الغربي ومن قِبل الحكومات الغربية من صعود الإسلاميين، الذين قد «يستغلون» هذا الانفتاح الديمقراطي، والذين ربما كانوا مُعادين لمصالح الولايات المتحدة الإمبريالية، رغم أن الحكومات الغربية بدت مترددة في الاعتراف بأن كثيرًا من الجماعات الإسلامية التي تصبو للفوز في الانتخابات هي أساسًا صديقة، إن لم تكن حليفةً، لرأس المال الغربي وللاستراتيجية الإمبريالية النيوليبرالية في المنطقة[2].

وفي هذه الأثناء واصلت الولايات المتحدة هيمنتها على أغلب «العالم الإسلامي»، بما فيه إندونيسيا، وليس فقط من خلال نظام سوهارتو السفاح الذي ساعدته في الوصول إلى السلطة في عام 1965، وإنّما أيضًا وخصوصًا الفترة «الديمقراطية» لما بعد سوهارتو حيث تم انتخاب جنرالات سابقين في الجيش من النيوليبراليين للرئاسة تماشيًا مع مصالح الولايات المتحدة[3]. إن الرئيس الحالي، سوسيلو بامبانا يودويونو (وهو جنرال جيش متقاعد تدرّبَ في الولايات المتحدة ومتّهمٌ بجرائم حرب لدوره العسكري أثناء الاحتلال الإبادي لتيمور الشرقية)، ونائبه بوديونو (وهو حاكم سابق لبنك إندونيسيا وخريج كلية «وارتون سكول»

---

(1) حول اختراع مصطلح «الربيع العربي» والسياسات الإمبريالية، انظر:
Joseph Massad, «Love, Fear, and the Arab Spring», **Public Culture 26**, no. 1 (2014): 129 _ 54.

(2) انظر مثلاً سلسلة المقالات التي نُشِرت في مجلة **الإيكونوميست** التي شملت:
«Islam and Democracy: Uneasy Companions», «Islam and the Arab Spring: Bring the Islamists In», «Islam's Philosophical Divide: Dreaming of a Caliphate», «The Turkish Model: A Hard Act to Follow», 6 August 2011.

حول دعم الولايات المتحدة للإخوان المسلمين في مصر ما بعد مبارك، انظر:
Joseph Massad, «Arab Instability and US Strategy», Al-Jazeera English Web, 17 July 2012: **http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/07/201271511521721772.html** (accessed 22 February 2014).

(3) حول دور الولايات المتحدة في إندونيسيا، انظر:
Bradley R. Simpson, **Economists with Guns: Authoritarian Development and US-Indonesian Relations, 1960 _ 1968** (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008).

الأميركية المعروفة والمتخصصة بإدارة الأعمال) هما عصارة جهود الولايات المتحدة في البلاد.

مع مُضيِّ «الحرب على الإرهاب» قدمًا، بدأ زعماء غربيون يقدِّمون إندونيسيا (ومن بعدها تركيا) كنموذج ناجع للإسلام والديمقراطية يودون مأسسته في بقاع أخرى من العالم. وبعد أن رعت الولايات المتحدة المذابح التي ارتكبت في حق الشيوعيين الإندونيسيين في 1965 - 1966 وأخضعت البلد لإملاءاتها كليًا، قام ممثلوا سلطة الولايات المتحدة بكيل المديح على النظام الجديد، كما فعلت وزيرة خارجية الولايات المتحدة، هيلاري كلينتون، عندما أعلنت التالي في عام 2009 أثناء زيارة رسمية للبلاد: «إذا أردتم أن تعرفوا ما إذا كان يمكن للإسلام والديمقراطية والحداثة وحقوق المرأة أن تتعايش معًا فاذهبوا إلى إندونيسيا»[1]. وتماشيًا مع كلام كلينتون الذي سعى لتبني المثال الإندونيسي نموذجًا، قام رئيس وزراء بريطانيا دافيد كاميرون بترديد إشادتها عندما زار البلاد في 2012، وفي سياق صعود الإسلاميين في العالم العربي أثناء «الربيع العربي». فقد أعلن أن: «ما تظهره إندونيسيا هو أنه من الممكن لأكبر دولة في العالم ذات أغلبية مسلمة أن ترفض هذا الخطر المتشدد وتُثبِتَ أنه يمكن للديمقراطية والإسلام أن يزدهرا جنبًا إلى جنب»[2]. وقد أعلن كاميرون علاوة على هذا أن الإسلاميين (وليس الليبراليين الغربيين) هم من «يعتقدون أن الديمقراطية والإسلام غير متجانسين»[3].

بدا أنه، ومع هذه النماذج «الديمقراطية» التي أقرّها الغرب وقدمها للدول ذات الأغلبية المسلمة كأمثلة لتحاكيها، قد تم أخيرًا حلّ التناقض القديم في ذهن الليبرالية الغربية بين الإسلام والديمقراطية. ففي النهاية مضى الفهم الأميركي إلى أنّه إذا كان بإمكان الاستعمار البريطاني استخدام سلطة الإسلام للتأثير على المسلمين الهنود في تقبّل الحكم الكولونيالي في القرن التاسع عشر، وفي أن يحاول هذا الاستعمار لاحقًا فرض الفهم العلماني للحكم في الإسلام على مصر وعلى أماكن أخرى عبر العالم العربي، فلمَ لا يكون بإمكان أميركا

(1) Mark Landler, «Clinton Praises Indonesian Democracy», **New York Times**, 18 February 2009.

(2) Nicholas Watt, «Cameron calls on Islam to Embrace Democracy and Reject Extremism», **Guardian**, 12 April 2012.

(3) المصدر السابق. ولقراءة رأي مخالف عن إندونيسيا كبلد غير متسامح مع الطوائف والأديان غير المسلمة أو غير السنيّة، انظر مقالة باحث «مرصد حقوق الإنسان» أو «هيومان رايتس ووتش» أندرياس هارسونو:
Andreas Harsono, «No Model for Muslim Democracy», **New York Times**, 21 May 2012.

أن تفعل الشيء ذاته اليوم برعايتها لمشاريع جديدة لعلمنة «العالم الإسلامي» وتقديم نظم نيوليبرالية للمواطنة؟ إن مهمة الليبراليين الغربيين من الآن فصاعدًا هي فرض النموذج الإندونيسي (أو التركي) أو شيء قريبٌ منه على بقية العالم الإسلامي.

منذ أكثر من قرن، وفي مارس/ آذار 1910، وأثناء زيارة لمصر المحتلة بريطانيًا، خاطب الرئيس الأسبق للولايات المتحدة، ثيودور روزفلت، والذي كان قد غادر منصبه للتو، المصريين في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة لاحقًا) المنشأة حديثًا وذلك بخصوص مسألة الحكم الذاتي. فاستشهد بالثقافة العربية (على شكل أمثال) واقتباسات قرآنية لإيصال رسالته إلى الجمهور. وفي خطابه، ذي العنوان الملائم، «القانون والنظام في مصر»، أعلن روزفلت مكررًا كلام كرومر:

ليس تدريب أمة ما لجعلها تستطيع بنجاح تحقيق واجبات الحكم الذاتي بمسألة تحتاج إلى عقد أو عقدين من الزمن، وإنما هي مسألة أجيال. هنالك تجريبيون حمقى يعتقدون أن منح دستور ورقي، يُقدَّمُ له بإعلان مُدَبّج، يهب في حدٍّ ذاته الحكم الذاتي لشعبٍ ما. لم يكن الأمر هكذا أبدًا. لا يمكن لأحد أن «يعطي» لشعبٍ «حكم الذات»... أنتم تعرفون أن المثل العربي يقول «إن الله يساعد أولئك الذين يُساعِدون أنفسهم».... وبالنسبة إلى أي شعب فإن الخاصية الأساسية التي يجب إظهارُها ليست هي التسرع في امتطاء سلطة سيكون من السهل إساءة استخدامها، وإنما التطور البطيء الثابت والواثق لهذه الخصائص العميقة كحب العدالة وحب الإنصاف وروح الاعتماد على الذات والاعتدال، التي وحدها تمكِّنَ شعبًا من حُكْمِ نفسه...عندما كنتُ في السودان منذ زمن قريب سمعتُ مثلًا بالعامية مبنيًا على نصٍ من القرآن، وكان مناسبًا لدرجة أنني، وأنا لست متخصصًا في اللغة العربية، سأحاول أن أقوله باللغة العربية. «الله مع الصابرين إذا صبروا»؛ أي أن الله مع الصابرين إذا عرفوا كيف ينتظرون»[1].

غضبت الصحافة المصرية ومسؤولو الجامعة والجمهور من هذا الكلام، رغم أن سكرتير

(1) Theodore Roosevelt, «Law and Order in Egypt», An Address before the National University in Cairo, March 28, 1910, With an Introduction presenting a description of the conditions under which the addresses were given during Mr. Roosevelt's journey in 1910 from Khartum through Europe to New York by Lawrence F. Abbott», 24 _ 26, available from The Almanac of Theodore Roosevelt, **http://www.theodore-roosevelt.com/trspeechescomplete.html**
(نُفذ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014).

روزفلت الخاص أثناء رحلته، لورنس ف. أبوت، الذي كتب المقدمة للنسخة المنشورة من خطابات روزفلت، اختلف معهم. فقد لاحظ في الهامش الوحيد للخطاب أن «استخدام بعض الكلمات العربية، التي لفظها روزفلت بشكل ممتاز، فاجأ وأسعد الجمهور كما فاجأت وأسعدت معرفته بحياة وأعمال ابن بطوطو [ابن بطوطة] الشيوخ بالجامعة الإسلامية [الأزهر] قبل ذلك بيومين. واستقبلَ كلٌّ من استخدام السيد روزفلت للسان العربي وتوظيفه للأمثال بتصفيق مُطوّل»[1]. لم ينخرط روزفلت فقط في حشد خطاب لاهوتي ليحافظ على الاستعمار البريطاني، بل وقام بتقديم نموذج أميركي على التسامح ينبغي على الدول الإسلامية أن تتبناه. فقد عالج روزفلت مسألة العلاقات المسلمة ـ المسيحية في مصر في أعقاب اغتيال رئيس الوزراء بطرس غالي، وكان الأخير متعاونًا مع الاحتلال البريطاني اغتاله قومي مصري هو إبراهيم ناصر الورداني (الذي كان عضوًا في «الحزب الوطني المصري» الذي دعم بحماس الخلافة وعباس حلمي) لدواعٍ وطنية غير طائفية، محاولًا تصويرَ الاغتيال على أنه طائفي في غَرَضه، وأصدر تعليماتَه للجمهور باتباع النموذج الأميركي للتسامح:

> **في بلدي لدينا مسلمون في الفلبين كما مسيحيون. نحن لا نتسامح للحظة مع أي اضطهاد لأحدهم على الآخر أو أي تمييز من الحكومة بينهم أو إخفاقٍ في إحقاق ذات العدالة لكلٍّ منهما، حيث نعامل كلّ شخص حسب قيمته كإنسان، ونتعامل معه كما يملي سلوكه وكما يستحق**[2].

يبدو أن روزفلت كان يلمح إلى المذابح القائمة آنذاك لمئات الآلاف من الفلبينيين على يد القوات الأميركية المسلحة، التي، للحق، لم تكن تميِّز بينهم على أساس ديني. وفيما قاوم كلٌّ من السكان المسلمين والمسيحيين الفلبينيين الاحتلالَ الأميركي، فقد استهدفت الحملة الأميركية للقضاء على المقاومة أثناء رئاسة روزفلت (1901 ـ 1909)، والتي أعقبت الحرب الإسبانية الأميركية 1899 ـ 1902، والتي استمرت من 1902 حتى 1913، كليهما دون تمييز. إن أكثر الأمثلة بشاعة على العنف الذي ابتُليّ به الفلبينيون المسلمون من قِبل القوات الأميركية كان مذبحة «مورو كريتر» في آذار/ مارس 1906، عندما ذُبِحَ مئات المسلمين من بينهم أعدادٌ كبيرة من النساء والأطفال. وكان جنرال الجيش الأميركي ليونارد وود، الذي

(1) المصدر السابق، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

قاد الجيش الأميركي في حملته وعُيِّنَ بعد ذلك حاكمًا لولاية مورو من 1903 إلى 1906 (وسيكون لاحقًا حاكمًا عامًا للفلبين)، قد حثّ على إبادة المسلمين الفلبينيين بمجملهم حيثُ اعتبرهم متعصّبين. وبعد المذبحة أرسلَ له روزفلت رسالة: «أهنئُكَ والضباطَ والرجال الذين تحتَ إمرتكَ على المأثرة الشجاعة التي قمتَ أنتَ وهُم بها جيدًا بحفظ شرف العَلَم»[1]. من الجليّ أن تلقين روزفلت للمصريين درسًا عن التسامح لم يكن مبنيًا على قلق ساوره تجاه عدم تسامح السياسات الأميركية الإمبريالية أو الداخلية في 1910 تجاه المسيحيين غير البيض وغير المسيحيين على حد سواء، بل كان ينم عن غطرسة كولونيالية والازدواجية في الكلام. سيقِرُّ روزفلت لاحقًا لصحافي حاوره الآتي: «كان خطابي هذا في القاهرة من أفضل الخطابات. كان عليك رؤية وجوه أصحاب الشعر الخشن والشوكي Fuzzy Wuzzies (وهو تعبير عنصري استخدمه الجيش البريطاني لوصف القبائل المقاومة لحكمهم في السودان) عندما وبّختُهم. كانوا يتوقّعون الحلوى؛ ولكنني أعطيتُهم عصا كبيرة. وقد ارتعشوا، يا سيدي؛ ارتعشوا»[2].

بعد قرن من الزمن، وفي حزيران/ يونيو 2009، خاطبَ رئيس الولايات المتحدة باراك أوباما ليس فقط جمهورًا مصريًا محليًا وإنما «العالم الإسلامي» بأجمعه من منبر جامعة القاهرة نفسه الذي ألقى منه روزفلت خطابه. لم يقتبس أوباما من القرآن مرة واحدة، كما فعل روزفلت، بل ثلاث مرات، ورحّب بجمهوره بالعربية: «السّلامُ عليكم»[3]. وشأنه شأن روزفلت، أراد أوباما تقديم تبرير لاهوتي للسياسة التي ترعاها الولايات المتحدة، لا سيما سياسية فرضَ «سلام» ما بين الفلسطينيين والإسرائيليين يبقي على الاستعمار الاستيطاني والاحتلال اليهودي على حساب الحقوق الفلسطينية. وليحقّق ذلك، تحدّث أوباما عن كيف أن «الأرض المقدسة للديانات الثلاث العظيمة هي مكان سلام أراده الله كذلك؛ عندما تكون القدس مكانًا آمنًا ومنزلًا دائمًا لليهود والمسيحيين والمسلمين، ومكانًا لكلِّ أبناء إبراهيم ليتعايشوا بسلام كما في القصة [القرآنية] عن الإسرا [يقصد الإسراء] عندما اجتمع موسى وعيسى ومحمد (عليه السلام) لتأدية الصلاة معًا»[4]. وكان أوباما بإعلانه هذا يقول،

(1) Miguel J. Hernandez, «Kris vs. Krag», **Military History 23**, no. 4 (June 2006): 64.

(2) «Egyptian University», **Egyptian Gazette**, 15 April 1910, 4, quoting Walter Moore's interview published in John Bull, cited by Donald Malcolm Reid, **Cairo University and the Making of Modern Egypt**, 43.

(3) See Barack Obama, «Text: Obama's Speech in Cairo», **New York Times**, 4 June 2009.

(4) المصدر نفسه.

على الطريقة الصهيونية، أن المحتلين اليهود لفلسطين يُقاوَمُونَ لأنّهم يهود وليس لأنهم محتَلون، ومن هنا أتت دعوته للتسامح والسلام بين الأديان بدلًا من دعوته لإنهاء الاستعمار اليهودي.

أعلن أوباما أيضًا عن مشاريع تعاونية عدة بين الولايات المتحدة والبلدان ذات الأغلبية المسلمة كان أحدُها هو «مجهود جديد بالتعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي للقضاء على شلل الأطفال»[1]. لا نعرفُ بماذا أسرّ أوباما للمسؤولين في إدارته بعدما انتهى من إلقاء خطابه وإذا كان اعتقد أن جمهوره هم مجموعة من الـ «Fuzzy Wuzzies»، ولكن أفعاله اللاحقة كانت أعلى صوتًا من خطابه، وقامت بالفعل بجعل مسلمين كثر «يرتعشون». فقد كانت حملته للقضاء على الشلل هي البرنامج نفسه الذي استخدمته وكالة الاستخبارات المركزية أو السي آي إيه بعد سنتين في أيار/ مايو 2011 لتقوم بحملة تلقيح مزيّفة ضد شلل الأطفال للإمساك بـ وقتل أسامة بن لادن في باكستان. وكون هذه الحملة المزيفة، التي استخدمت طبيبًا باكستانيًا لهذا الغرض، قد عرّضت حياة مئات آلاف الأطفال المسلمين في أفغانستان وباكستان للخطر بسبب منع طالبان اللاحق للتلقيح ورفض الزعماء المحليين السماح للأطباء بدخول مناطقهم خوفًا من أن يكونوا عملاء للسي آي أيه، لم يعتبره المسلمون نوعًا متسامِحًا من التعاون.

وشأنه شأن روزفلت فقد تحّدث أوباما عن أهمية التسامح الديني تجاه المسيحيين المصريين واللبنانيين من قِبل مواطنيهم المسلمين فيما وعد بإنهاء التمييز الممأسس تجاه الأميركيين المسلمين الذي أعقب الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ومبرِّرًا الحملات العسكرية الأميركية المستمرة القاتلة في أفغانستان وباكستان (كان بإمكانه إضافة اليمن ولكنه لم يفعل)، لكن ليس في العراق، على أنها ضرورية. كانت هذه البلدان هي التي تقوم إدارته فيها بقتل لا المسلمين غير الأميركيين فحسب وإنّما أيضًا باستهداف المواطنين الأميركيين المسلمين (غير البيض) للاغتيال. وكان أوباما قد سبق وزيرة خارجيته في إعلان إندونيسيا نموذجًا للتسامح في العالم الإسلامي: «لقد شاهدت ذلك بأم عيني عندما كنتُ طفلًا في إندونيسيا، حيثُ مارس المسيحيون الملتزمون دينهم وعباداتهم بحرية في دولة ذات أغلبية مسلمة». وكان أوباما قد عاش في إندونيسيا ما بين عام 1967 وعام 1971، عقب انتهاء المذابح الهائلة التي رعتها الولايات المتحدة، إلا أنه يبدو أنّه، برغم تذكره لـ«تسامح»

(1) المصدر السابق.

المسلمين تجاه المسيحيين، يتذكّر القليل عن الرعب الذي فرضته الولايات المتحدة والرعاية الأميركية للمجموعات الإسلامية اليمينية بهدف قتل الشيوعيين بُعيد انقلاب سوهارتو في عام 1965، وهو عدم تسامح هندسته الولايات المتحدة وامتد فيما بعد إلى أفغانستان و من ثم انتقل إلى عدم تسامح مسلمين يمينيين تجاه المسيحيين في أماكن كمصر (التي كان معظم إسلامييها الطائفيين اليمينيين قد تم استكتابهم من قبل الولايات المتحدة في حربها المناهضة للسوفييت في أفغانستان) ، التي يسدي الآن أوباما النصح إليها بتبني منظومة التسامح.

الديمقراطية الهجومية

في السياق والإطار الزماني الحاليين فقَدَ الفهم «الغربي» لـ «الثقافة الإسلامية» سمته الجوهرية التي كان الاستشراق الغربي وصنّاع السياسة الغربية قد فرضاه عليه في الدراسات الشرقية أثناء سنوات الحرب الباردة عندما دعموا الإسلاموية اليمينية المعادية للديمقراطية ضدّ كلّ القوى اليسارية الديمقراطية (العلمانية والدينية منها على السواء) في العالم الإسلامي، واكتسب مفهومًا مرنًا للثقافة الذي يمكن استخدامه لجعل العالم الإسلامي أقرب إلى الفهم الغربي لـ «ديمقراطية» صديقة للإمبريالية وإلى المفاهيم النيوليبرالية للمواطنة، وذلك أصبح ممكنًا نتيجة التعدد الليبرالي للاسلام . وكما صاغ ذلك طلال أسد، فقد:

> **أصبح نزع سمة الجوهرية عن الإسلام نموذجي لكل مشاريع إدماج الشعوب غير الأوروبية في الحضارة الأوروبية. إن فكرة أن التجربة التاريخية لشعب ما غير جوهرية بالنسبة إليه، وأنه يمكنه أن ينفضها عن نفسه ساعة يشاء، يعزز إمكانية تقديم الحجج الداعمة للزعم بأن قيم عصر التنوير الأوروبي كونية الطابع: فيمكن دمج المسلميـن... أو... «ترجمتهم» إلى الحضارة الكونية («الأوروبية») ما إن ينزعوا عن أنفسهم ما يعتبرونه (خطأً) على أنه جوهريًا فيهم. ويجعل الاعتقاد بأنه يمكن فصل البشر عن تواريخهم وتقاليدهم الحثّ على أوْرَبَة العالم الإسلامي ممكنًا[1].**

تبقى المرونة التعريفية للفهم الإمبريالي المبني على الواقعية السياسية realpolitik ، بأنه ينبغي استخدام كافّة السبل للحفاظ على النفوذ الإمبريالي في العالم الإسلامي، هي المعيار

(1) Asad, **Formations**, 169 _ 70.

المعمول به، وليس معيار الإبستمولوجيا الاستشراقية بالضرورة. وبهذا المعنى يصبحُ واضحًا أن أغلب الجدل الليبرالي القائم بشأنِ الإسلام والديمقراطية ليس إلا جدلًا عن التزامات الغرب نفسه الداخلية والإمبريالية المعادية للديمقراطية (التي منعت، وفي أحايين كثيرة لا تزال تمنع، منح حقوق للأميركيين الأصليين وللأميركيين السود والكاثوليك والمورمون واليهود والمسلمين والنساء والشيوعيين... إلخ)، وعن «كرهه للديمقراطية»، وعن تاريخه غير المشرّف فيما يتعلّقُ بهذا النظام السياسي الذي يتغنى به ويطرحه فانتازيًا بصفته جوهر الثقافة الغربية التي يزعم بأنها بزغت من حضن المسيحية. والواقع أن هذا المشروع الليبرالي هو في الواقع مشروعٌ تبشيري لجعل الإسلام يعتنق «أعلى مراحل» المسيحية التي تهيمن في الغرب، حتى ولو تحقق هذا تحت راية الإسلام «الإصلاحي».

يلاحظ سلافوي جيجيك، وهو أكاديمي يحمل عمومًا آراء معادية للإسلام (انظر الفصل الرابع) أنه «في وقت مبكّر، في القرن السادس عشر، كان بإمكان العالِم الطبيعي الفرنسي بيير بيلون أن يلاحظ أن «الأتراك لا يُجبِرون أحدًا على أن يعيش مثل التركي». لذلك لم يكن مفاجئًا أن كثيرًا من اليهود وجدوا ملجأً وحريةً دينية في تركيا وفي بلدان مسلمة أخرى بعد أن طردهم فرديناند وإيزابيلا من إسبانيا في عام 1492؛ ما نتج عنه، في إحدى أعلى سخريات القدر، أن الزوار الغربيين كانوا ينزعجون من الحضور العام لليهود في المدن التركية الكبيرة»[1]. ويقتبِسُ جيجيك من تقرير من ن. بيساني، وهو إيطالي زار إسطنبول في عام 1788:

> **يفاجأ الغريب، الذي عايش عدم التسامح في لندن وباريس، بشدة وهو يرى كنيسة هنا تقع بين مسجد ومعبد، أو وهو يرى درويشًا بجانب راهب كابوتشيني. لا أعرف كيف استطاعت هذه الحكومة أن تضمّ في حضنها أديانًا متناقضة مع دينها. لا بدّ أن انحلال المحمديين هو ما أمكن إنتاج كلّ هذا التباين السعيد. وما هو مدهش أكثر هو أنك تجد أن روح التسامح هذه سائدة بين الشعب؛ إذْ تجد هنا الأتراك واليهود والكاثوليك والأرمن واليونانيين والبروتستانت يتحدّثون مع بعضهم البعض في أمور التجارة أو المُتعَ بنفس مستوى الوئام والنية الحسنة كما لو أنّهم من الوطن والدين نفسه**[2].

(1) Slavoj Žižek, «Against Human Rights», **New Left Review** 34 (July-August 2005): 115 _ 16.

(2) مقتبس في المصدر نفسه، ص 116.

ويخلص جيجيك إلى أن «الملامح نفسها التي يحتفي بها الغرب اليوم على أنها علامة على تفوّقه المتعلّق بتعدُّد الثقافات - روح وممارسة التسامح المتعدد الثقافات - تُوصَف على أنّها نتيجة الانحلال (الإسلامي)»[1]. وإذْ يقتبِسُ جيجيك ملادن دولار Mladen Dolar في شأن العلاقة بين أوروبا والبلقان فإن الاقتباس من بيساني يساعدنا على تقديم تشخيص أعّم لعلاقة أوروبا المسيحية بـ «الإسلام» نفسه (وبالاستبداد وبالديمقراطية) ويزودنا بردّ على تشخيص دريدا للإسلام باعتباره «آخَر الديمقراطية» الذي ناقشناه سابقًا. ويجب أيضًا أن نقارن ما بين ملاحظة بيساني والملاحظات الحديثة لرئيس الوزراء البريطاني، دافيد كاميرون، والمستشارة الألمانية، أنجيلا ميركل، إزاء «الفشل» المزعوم لـ «التعددية الثقافية» في بلديهما. فما يريانه على أنه فشل للتعددية الثقافية ليس فشل ثقافة مسيحية بيضاء متسيِّدة تسوِّقُ نفسها على أنّها ديمقراطية ومتسامحة ومتعدِّدة الثقافات في التسامح مع أناس غير بيض وغير مسيحيين ويُقاومون السياسات الدمجية عبر سبل ديمقراطية، وإنما هو الفشل «المطلق» للمسلمين الاستبداديين من غير البيض وغير المسيحيين في أن يندمجوا في المسيحية والديمقراطية المعلمنة ذات الطابع العرقي الأبيض. وكان كاميرون واضحًا في الأسئلة التي طرحها بشأن المجموعات المسلمة البريطانية: «هل يؤمنون بحقوق الإنسان الكونية بما فيها حقوق النساء والمنتمين لأديانٍ أخرى؟ هل يؤمنون بمساواة الجميع أمام القانون؟ هل يؤمنون بالديمقراطية وحقِّ الشعب في أن ينتخب حكومته؟ هل يُشجِّعون الاندماج أم الانفصال؟»، وأضاف كاميرون: «صراحة، نحن لسنا بحاجة إلى التسامح السلبي الذي طغى في السنوات الماضية، بل بحاجة أكثر إلى ليبرالية أكثر نشاطًا تمتلك عضلات»[2]. وفي ضوء عدم التسامح الأوروبي المسيحي هذا والالتزام بمعاداة الديمقراطية وبـ«الليبرالية ذات العضلات» أصبح ممكنًا الاستنتاج، على غرار جيجيك، تحت ذريعة «آخَرِّية» الإسلام باعتباره استبدادًا، تتعرّف أوروبا على «الغريب في داخلها» وعلى ما هو مقموع فيها. تضيف وندي براون في هذا الخصوص:

إن العالم الثالث، وخصوصًا العالم الإسلامي اليوم، مصنّفٌ في أحد صنفَيْ النقص تجاه

---

(1) المصدر السابق، ص 116.

(2) «Merkel Says German Multicultural Society Has Failed», BBC, 17 October 2010, **http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451** (accessed 24 February 2014).

بالنسبة إلى كاميرون، انظر:

«State Multiculturalism Has Failed, Says Cameron», BBC, 5 February 2011, **http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994** (accessed 24 February 2014).

الديمقراطية: إما أنه غير ديمقراطي أو أنّه في طور الدمقرطة. وإن أمم العالم الثالث وقادته وثقافاته هي إما آخَرُ الديمقراطية الجذري أو أنها متأخرة زمانيًا فيما يخصُّ الديمقراطية. وطبعًا فإن هذه هي الطريقة التي تم بها وضع العالم غير الأوروبي ـ الأطلسي في مقابل الحضارة والتنمية والحداثة وأوروبا على مرِّ الحداثة باعتباره إما الآخر بالنسبة إليهم أو سابقهم البدائي. وبدوره يقدّم هذا الوضع بلدان العالم الأوّل باعتبارها ديمقراطية مسبقًا، لا أنّها في طور الدمقرطة، وإنّما أنّها قد وصلت تمامًا[1].

في إطار الطرح الليبرالي لخطاب الديمقراطية، الذي يُنطَقُ به دومًا في إطار ما هو إمبريالي، يُقالُ بأن المسيحية الغربية، في شكلها البروتستانتي، قد أنشأَت ثقافة العلمانية والديمقراطية في الغرب، وأن مفهوم المواطنة الليبرالية هو حصيلتهما الطبيعية، وبالتالي، فليس هنالك ما يمنع من أن تأتي بها وتقيمها في «الإسلام» (أو على الأقل في نسخة منه يعزّزها الغرب) وبين أتباعه. ويمكن جدًّا لـ«الإسلام» والثقافة المعادية للغرب التي يقال إنّه عزّزها، كما رأينا، أن يكون «مفتقرًّا للقدرة للدفاع عن نفسه» ضدّ هذه القوى المنيعة التي تدعم هذه الهجمة الديمقراطية، بما فيها تلك الأشكال الليبرالية من الإسلام، متجنّبة بذلك «صدام الحضارات» المتنبأ به منذ أمد. إذًا، ليست هجمة الديمقراطية على «الإسلام» غير قابلة للفصل عن الهجمة الإمبريالية، والواقع أنّه يتبين أن خطاب الديمقراطية ليس إلا قناعًا لهذه الهجمة الإمبريالية.

إضافة إلى برايان ترنر ناقشَ باحثون آخرون كيف أن طرح مستشرقي التنوير الأوروبي والعهد الرومانسي لمفهوم الاستبداد الشرقي كان سبيلًا للحديث عن الاستبداد الأوروبي في عصرهم الذي عارضوه[2]. ويبدو أن النقاشات الغربية الليبرالية المستمرة حول الإسلام

(1) Wendy Brown, **«Sovereign Hesitations»**, 130.

(2) انظر مثلًا:

Mohammed Sharafuddin, **Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient** (London: I. B. Tauris, 1994).

ولا يختلف هذا عن الإدانة المسيحية القروسطية للإسلام، التي يعرّفها نورمان دانييل بوصفها «مظهرًا من إدانات أخرى، للكنائس الشرقية، كما للهرطقات الكبيرة التي نبعت من أوروبا أو غزتها، وحتى إدانة الشذوذ الفكري للأفراد. يتحتّم علينا رؤية هذا الحماس للكشف عن الهرطقات التي يشبهها الإسلام (أو المفترض أنهه قد اشتُقَ منها) في سياق تعطّش أوروبا للأرثوذوكسية، والتحديد بدقة كل أساس يتحتَم كره الإسلام بناءً عليه... وكانت حجج [معاداة الإسلام]...تستخدم للاستهلاك الداخلي، لا سيما من حيث إنه كان يمكن تقديمها على أنها نجحت في إسكات المسلمين في مناظرات لم تحدث إلا نادرًا، وإن حصلت فلم تكن مُثمِرة أصلًا».

Norman Daniel, **The Arabs and Medieval Europe** (London: Longman, 1975), 245 _ 46.

والديمقراطية تُظهر همًّا شبيهًا، أو على الأقل إزاحة استبداديات الغرب والعلاقة الإشكالية للغرب بالديمقراطية إلى الإسلام. وهكذا، فعندما تقترب البلدان الإسلامية من النموذج الذي رُسِمَ لها من قِبل الغرب فيمكن أن يقال إنها أصبحت المقابل الأعظم للولايات المتحدة، إذ أصبحت أحدث الديمقراطيات وأقدم الدول مقارنة بزعم الولايات المتحدة أنها أحدث الدول وأقدم الديمقراطيات. ويعزِّزُ هذا التباين الأسبقية المسيحية والغربية في «الديمقراطية» على إنجاز «الإسلام» لها ويُحافظَ على بنية ومنطق المقارنة نفسه، معطيًا بذلك دفعًا إضافيًا للحجة الإمبريالية التي تنظّم العلاقة التي، تصرُّ الليبرالية الغربية على أنها تربط وتفصل «الإسلام» و«الديمقراطية»، وما هو أهم، تربط وتفصل «الديمقراطية» و«الغرب». لقد تم تثبيت ذلك في خدمة الحكم الإمبريالي في داخل نظام المعرفة - السلطة الحاكِم الذي نسميه بالليبرالية.

شملت السياسات الإمبريالية البريطانية والفرنسية والأميركية (وأحيانًا، كما رأينا، حتى الألمانية)، منذ القرن التاسع عشر في حالة بريطانيا وفرنسا ومنذ الحرب العالمية الثانية بالنسبة إلى الأميركيين، إنتاج أشكال عدة من الإسلام يمكن أن توضعَ في خدمة السياسات الاستعمارية والإمبريالية. حصل هذا عبر إنتاج إمبريالي، متقطّع وغير ثابت، لأشكال «ليبرالية» من الإسلام، ولأشكال «جهادية» منه، ومرّة أخرى لإسلام «ليبرالي ديمقراطي»، حيث ما يحدّد طبيعة العلاقة بين «الإسلام» و«الديمقراطية»، في نظر الإمبرياليات الأميركية والبريطانيةّ والفرنسية، هي هذه السياسات. وتزامنًا مع هذه السياسات ستقدِّمُ العقيدة السياسية الليبرالية البريطانية والفرنسية والأميركية تفسيرات لكلٍّ من ظهور «ديمقراطية» ليبرالية في الغرب المزعوم ولاستمرار «الاستبداد» في غير الغرب، مع تركيز خاص على الإسلام. إن أغلب هذا هو استمرار أخرَنَة الإسلام التي لطالما اعتمدت عليها النظرية الليبرالية الأوروبية منذ بزوغها لتُعبِّرَ عن مفاهيمها الأساسية عن العلمانية والتسامح والفرد والمواطنة والديمقراطية، التي كانت دومًا متعارضة مع الممارسات المنسوبة للشرق وخصوصًا للممارسات العربية والإسلامية من السلطة الدينية وعدم التسامح والمجتمع والإخضاع والاستبداد. وكما بينت، فليس هذا فقط إسقاطًا للالتزامات الغربية الليبرالية الإمبريالية بالاستبداد داخليًا وخارجيًا على «الإسلام» وعلى «الشرق»، وإنما هو أيضًا يسخَّر لتقديم مثالٍ للتفوّق السياسي والثقافي الغربي الذي جاء به عصر العلمانية مستخدمًا ادِّعاءً مشبوهًا بالحكم الديمقراطي يُطرَحُ في مصلحة تأمين المزاعم الإمبريالية فيما بات يعرف ويُعرّفُ دينيًا على أنه «العالم الإسلامي».

ما كان يتفتّقُ منذ ظهور هذا الخطاب الغربي عن الإسلام والديمقراطية هو إذًا إنتاج الليبرالية لقاموس سياسي يغدو محوريًا في فهمها لذاتها وللعالم من حولها، حيث يُنتَجُ مفهوما الرعية والمواطنة لا كمصطلحين متماشيين مع بعضهما ويكمل أحدهما الآخر قامت الأنظمة الأوروبية الليبرالية للحكم بمأسستهما، وإنما بوصفهما متضادّات ثقافية وجغرافية ودينية عبر استدعاء أنطولوجيا استشراقية، التي تقوم بدورها بإنتاج الاستبداد والديمقراطية بوصفهما جوهرين غير قابلين للتعايش مع بعضهما، وهو ما يقدّم كتبرير لشنّ الحرب من قبل الكونية الأوروبية، كونية لا يمكن أن تحقّقها على النطاق العالمي إلا من خلال الإمبريالية.

الفصل الثاني

المرأة و/في «الإسلام»: المهمة النسوية الليبرالية الغربية للإنقاذ

إذا كانت الليبرالية الأوروبية قد رأت أنّ التزامها بما سمّتهُ وتسمِّيهِ الديمقراطية يجعلها نقيض «الاستبداد الشرقي» ونابذة له، وهو ما أسقطته على الإسلام وعلى الشرق بشكل أعم، فإنها سرعان ما سترى في معاملتها ومعاملة المسيحية الغربية للنساء نبذًا للديانات والثقافات والتقاليد الشرقية، التي تزعم أنها تُخضِعُ المرأة عبر ممارسات غرائبية وبربرية. وسوف يلهب هذا التباين، كما في حالة الديمقراطية والاستبداد، حمية تبشيرية أوروبية وأورو - أميركية مثيلة، لتبشير وهداية وحماية وإنقاذ، ليس كلّ المسلمين هذه المرّة (الذين أخفقت الليبرالية حتى الآن في إنقاذهم من الاستبداد «الإسلامي» رغم محاولاتها الجادة في هذا المضمار)، بل ستخصّ هذه المرّة النساء المسلمات بهذه المهمة الجليلة الرامية لإنقاذهنّ من وطأة الأديان والثقافات والتقاليد التي يعِشن تحت نيرها ومن هيمنة الرِّجال المسلمين كارهي النساء.

لن تكون هذه المهمة جديدة لليبرالية الغربية. فقد بُنِيَت الامتيازات العثمانية التي انتزعتها الدول الأوروبية منذ القرن السادس عشر وما بعده على التنازل العثماني لهذه البلدان عن حق حماية وحتى تمثيل مجموعات عدة من السكان المقيمين في الدولة العثمانية. وكانت البلدان الأوروبية تصبو إلى توسيع «حمايتها» التي أسبغتها على المواطنين الأوروبيين الموجودين في الدولة العثمانية لتشمل المسيحيين العثمانيين (ولاحقًا اليهود) من مختلف الطوائف والإثنيات، وهو ما سيبقى عليه الوضع حتى توقيع **معاهدة لوزان** في عام 1923، التي وضعت حدًّا للامتيازات (بينما سيتأخر إلحاق مصر بهذه الترتيبات حتى عام 1949).

كذلك سعت الدول الأوروبية أيضًا منذ ثلاثينيّات القرن التاسع عشر وما تلاه إلى

التدخّل والدفاع عن المستوطنين الاستعماريين الأوروبيين (يُدعَوْن أحيانًا «مهاجرين» أو «مقيمين») في البلدان ذات الأغلبية المسلمة والعربية كالجزائر وفلسطين ومصر وإندونيسيا والمغرب، وهذه فقط الأمثلة الأبرز، وهو ما سيتوقف بعد استقلال هذه البلدان، باستثناء حالة فلسطين. وعلى ضوء هذه السوابق، فقد ظهر الاهتمام بالدفاع عن النساء المسلمات وحمايتهن منذ القرن التاسع عشر، بالِغًا ذروته في الحجج التي قدّمتها حكومة الرئيس بوش وحلفاؤها من المحافظين الجدد لغزو أفغانستان لحماية وإنقاذِ النساء الأفغانيات في أعقاب الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2011.

وكما هو الحال مع الديمقراطية فإن الربط ما بين الحضارة الأوروبية والمسيحية البروتستانتية والنساء هو عملية مهمة ظهرت منذ القرن الثامن عشر، ليس فقط من قِبل المسؤولين الكولونياليين الذين أكّدوا على قمع الثقافات الشرقية للنساء، والذي تجلّى بوضوح (بالنسبة إليهم) في ثني وربط الصينيين لأقدام النساء، وفي الحرق الهندي للأرامل (أو **الساتي**)، وفي زواج الأطفال، وفي الفصل بين الجنسين في المجتمعات الإسلامية، ومؤسساتها القمعية، وإن كانت مُغْرِيَة، كمؤسسة فصل النساء عن الرجال في حيّز خاص بهن داخل المنازل، أو ما يسمى في الغرب بمؤسسة «الحريم»، فضلًا عن الممارسة الأبرز والأكثر وضوحًا، المتمثلة في فرض **الحجاب عليهن**، بل كان لهذا الربط أيضًا دور بارز في تشكيل وعي حركات المرأة البيضاء والحركات النسوية البيضاء اليافعة وفي التحليلات التي قدمتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، سواء في أوروبا أو في الولايات المتحدة الأكثر تديّنًا بالمسيحية (ولا يفوتنا في هذا السياق أيضًا الإشارة إلى الحجج البروتستانتية بشأن المعاملة القمعية الكاثوليكية للنساء).

في هذا الفصل، سأقوم باستعراض العملية التي تمت من خلالها كونَنَة الحركة النسوية الليبرالية الأميركية والغرب - أوروبية على مستوى العالم، والآليّات والأدوات التي مكّنتها من الهيمنة على خطاب وسياسات تحرير النساء المسلمات من التمييز المؤسّس على النوع الاجتماعي في مجتمعاتهن وبلادهن، وكيف ربطت وفكّت ارتباط الليبرالية الغربية بـ«الإسلام». وسأركِّزُ على عملية ربط هذا التحرُّر بالتعريفات الليبرالية للحقوق، وخصوصًا حقوق المرأة بوصفها حقوق الإنسان. وسأبيِّنُ كيف أن نجاح هذه العملية كان نتيجةً مباشرة لإضعاف الاتحاد السوفييتي خلال العقد الأخير من الحرب الباردة، ما أدى إلى سقوطه النهائي في عام 1991، مُحيِّدًا بهذا المقاومة الاشتراكية والمعادية للإمبريالية التي وقفت في وجه الليبرالية الغربية، ومقوضًا أيضًا أجندتها التنموية المعادية للرأسمالية،

التي ستُستبدلُ بصعود ناجحٍ لنظام نيوليبرالي تقوده الولايات المتحدة مع ما صاحبه من أجندات سياسية لرأس المالً المعولم والتي هيمنت على الكون منذئذ.

مثّلت حوكمة مسائل مساواة النوع الاجتماعي («المساواة الجندرية»)، والتمييز، والعنف، والجنسانية تحت عنوان «الحقوق» التحول الأبرز منذ بداية عقد السبعينيّات، وإذا كانت الدول الأوروبية قد أصرت، كما رأينا في الفصل السابق، على تحويل الإسلام والشريعة إلى ما يتماشى مع مفهوم جديد لعملية الحكم سموه «الديمقراطية»، فإن حوكمة حقوق النساء، كما سنرى في هذا الفصل، ستقود عبر التشريعات الأميركية والاتفاقيات والبروتوكولات الدولية، إلى هجوم جديد على قوانين «الأحوال الشخصية»، التي أجمع الليبراليون الغربيون والمُتَغَرِّبون على أنها آخر معاقل الشريعة في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، التي أصبح من الواجب تحويلها لتتماشى مع المعايير الدولية المحوكمة التي فرضتها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية من خلال الأمم المتحدة على باقي الكوكب.

وإضافة إلى تحليل عملية تحويل القوانين «المسلمة» و«الإسلامية»، فسوف أستعرض كذلك مشروع الليبرالية الغربية المتمثل بتحويل الثقافات المسلمة أيضًا إلى ثقافات متماشية مع الثقافات الليبرالية الغربية المختلفة، إن لم يكن تحويل الإسلام نفسه إلى نسخة من المسيحية البروتستانتية، كما سأعاين الدور الذي تُصَمَّم الترجمات اللغوية والثقافية للعبه في هذه التحويلات التي يُنظر إليها على أنها شروط أساسية لنجاح وسيطرة النظام النيوليبرالي الجديد الذي تسعى الولايات المتحدة وشركاؤها الأوروبيون الأصغر إلى فرضه عالميًا.

هذا وسوف أقدم في الشطر الثاني من الفصل تحليلًا مفصلًا لتقرير التنمية الإنسانية العربي لعام 2005، الذي يبحث مسألة النساء العربيات، وهو الوثيقة الرسمية الأبرز والأوضح في هدفه إلى تحقيق هذا التحول القانوني والثقافي والديني وما ينجم عنه من إقامة نظام نيوليبرالي. كذلك سيناقش هذا الفصل أيضًا كيف غدت هيمنة التدخل الغربي، بعدِّه مهمة إنسانية وحتمية أخلاقية من نوع ما، شأنًا يتبناه حتى أولئك الباحثون الذين يُسهِمون بتعديلات تصحيحية على الخطاب الليبرالي النسوي السائد تتسم بسعة الإطلاع على أحوال النساء المسلمات، من دون التخلي عن التزامهم بـ«أممية حقوق الإنسان» النسوية.

النسوية البيضاء والديانة المسيحية (البروتستانتية)

لم يكن من قبيل المصادفة في هذا الصدد أن يكون مونتسكيو نفسه هو من تصدى لشرح

وضع النساء الشرقيات والمسلمات في روايته الصادرة عام 1721 تحت عنوان **رسائل فارسية Lettres Persanes**، حيث لم يكن ذلك سوى مقدمة لانتاج مفهوم الاستبداد الشرقي الذي أورده في كتابه الأهم **روح الشرائع**، الصادر في سنة 1748، أي بعد سبعة وعشرين عامًا (كما ناقشنا ذلك من قبل في الفصل السابق). فرواية **رسائل فارسية** هي التي قدّمت المسلمات على أنهنّ مستعبدات في مؤسسة «الحريم» ومحرومات من «الحرية»، مقارنة بالنساء في أوروبا المسيحية. واتباعًا لاستشراق مونتسكيو النِسْوي، فقد غدا موضوع النساء المسلمات المستعبدات موضوعًا شائعًا في الأدب الفرنسي. وكما توضح بولين كْرا، ففي فرنسا القرن الثامن عشر، واتباعًا لمونتسكيو، فقد «استخدمت صورة الاستبداد الشرقي في الكتابة السياسية كنموذج سلبي لشجب المَلَكِية الفرنسية المُطْلَقة (absolutism). وبنفس الطريقة تم تقديم تعدّد الزوجات في الأدب الاجتماعي الساخر باعتباره المعيار السلبي الذي قيسَ به فساد الأخلاق وإخضاع النساء»[1]. وتضيف جويس زونانا أنه «بينما لم يكن وضع النساء محل اهتمام مونتسكيو الأساس» إلا أنّه يستخدم مؤسسة «الحريم بوصفها نموذجه التطبيقي للاستبداد»[2].

على أنّ هذا لم يسُد فقط في الأدب الفرنسي. ففي نصها التأسيسي للنسوية الليبرالية الغربية ستطرح ماري وولستونكرافت صورة النساء المسلمات المستعبدات كنموذج لاستنكارها لمعاملة الأوروبيين المسيحيين للنساء المسيحيات، مدشنةً بهذا **نسوية استشراقية** غربية لا تزال فاعلة حتى اليوم[3]. وستعلن «أن كتب الإرشاد [للنساء]، التي كتِبت من قبل رجال عباقرة، قد نحت نفس المنحى الذي تقدمه الكتب التافهة؛ فتبعًا للنهج المحمدي الحقيقي، تُعامَلُ [النساء] بعدّهنّ نوعًا من المخلوقات الخاضعات، لا بوصفهنّ من النوع البشري»[4]. وكما تشرحُ زونانا، فإن وولستونكرافت «تحافظ على احتقارها التام للاستبداد الجُنْسَوي الذي تراه سمة خاصة بالحياة الشرقية وإفسادًا مُنحرِفًا للقيم الغربية... [وبالفعل] فإن وولستونكرافت تَصِم أي مظهر من مظاهر المعاملة الأوروبية للنساء

---

(1) Pauline Kra, «The Role of the Harem in Imitations of Montesquieu's Lettres Persanes», **Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 182 (1979): 273.**

(2) Joyce Zonana, «The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of Jane Eyre», **Signs** 18, no. 3 (Spring 1993): 598.

(3) Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Woman** (New York: Dover, 1996).

(4) المصدر نفسه، 6 ـ 7.

تجده قابلًا للاعتراض بالشرقي»[1]. وقد روّجت وولستونكرافت للأسطورة الأوروبية المسيحية أن النساء في الإسلام لا يمتلكن روحًا. ففي كتابها **الدِّفاع عن حقوق النساء** «لا تعيد وولستونكرافت إنتاج «الحقيقة» الزائفة عن «المحمدية» أو تقوم بتعزيزها فحسب، بل تستخدمها كحجر أساس لحججها حول حقوق النساء في الغرب»[2]. وتؤكدُ زونانا أن «نسوية **الدِّفاع عن حقوق المرأة** لوولستونكرافت تختزل نفسها في نهاية الأمر إلى ما كان يعدّ في زمانها حجة غير قابلة للجدل نسبيًا: أي تلك الحجة القائلة إنّ على الغرب أن يتخلص من أساليبه الشرقية، كي يصبح أكثرَ غربية - أي أكثر عقلانية، وتنورًا، وتعقلًا»[3]. وفي هذا السياق، ستَعمَد وولستونكرافت مرارًا إلى تشبيه المجتمع الإنكليزي وتمييزه ضد النساء بـ «الاستبداد الشرقي»[4].

كانت وولستونكرافت تتّبع تقليدًا أرسى أسسه الكُتيّب الإنكليزي الصادر في أواخر القرن السابع عشر (1696) تحت عنوان **مقالة في الدفاع عن الجنس الأنثوي... تأليف سيدة**، الذي زعم أن استعباد الأفارقة ووضع النساء المسلمات، اللواتي صوّرهن الكتاب بوصفهن من العبيد، يشبه الوضع الذي تعيشه النساء الإنكليزيات المسيحيات. وقد حاججت بيرناديت أندريا أنه «عندما تطبّق [العبودية] على الحالة الإسلامية مقارنة بحالة المناطق الواقعة على حدود المحيط لأطلسي» فإن التشبيه بالعبيد، المطروح على أنه حجة ضد العبودية [في حالة إفريقيا]، ينطوي على «تبني الاستشراق المرتبط بالنسوية الليبرالية الناشئة، والتي أفصحت عن هدفها المعلن بتوسيع حقوق الملكية لـ(النساء الإنكليزيات اللائي وُلدن حرائرا)، عبر

---

(1) Zonana, «**The Sultan**», 600.

(2) المصدر نفسه، 600. وأيضًا 600 _ 602.
وحول آراء النسويات الغربيات عن وضع النساء المسلمات، انظر أيضًا المقالة الرائدة لليلى أحمد:
«Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem», **Feminist Studies 8**, no. 3 (Fall 1982): 521 _ 34.

(3) Zonana, «**The Sultan**», 602.
وحول تعزيز وولستونكرافت للنسوية الاستشراقية انظر:
Bernadette Andrea, «Islam, Women, and Western Responses: The Contemporary Relevance of Early Modern Investigations», **Women's Studies 38 (2009): 273 _ 92.**

(4) Margaret R. Hunt, «Women in Ottoman and Western European Law Courts: Were Western European Women Really the Luckiest Women in the World?» in **Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women, ed. Joan E. Hartman and Adele Seeff** (Dover: University of Delaware Press, 2007), 176.

استخدام المثال السلبي لأولئك النسوة اللواتي (وُلدن عبدات) في (المناطق الشرقية من العالم)»[1]. أما حقيقة أن النساء المسلمات، بخلاف النساء المسيحيات الأوروبيات، كن يتمتعن بحق التملّك منذ القرن السابع، فقد بدا كما لو أنّه شأن غير ذي صلة بهذه الإسقاطات الأوروبية المسيحية.

كانت هذه هي الآراء السائدة عن النساء المسلمات، التي قام بنشرها في البداية الرّحالة المستشرقون الأوروبيون المسيحيون الذكور في القرن الثامن عشر. وتستعرض أندريا هذه الأدبيات وكيف أن أدب الرحلات «الأبوي» الذكوري كان يُطرحُ دائمًا للحدّ من حقوق النساء الأوروبيات المسيحيات، اللواتي صُوِّرنَ على أنّهن يعشن في جنّة من العلاقات النوعية (الجندرية)، وكيف أن هذا الأدب كان بمثابة تهديد لهن بمصير العبودية المتخَيلة للنساء المسلمات إن هنّ خرجن عن الطاعة»[2]. وكون النسويات المسيحيات الليبراليات الناشئات سيتلقفن هذه الفانتازيا لوصف ما يتعرضن له من قمع على أنه ذو طابع «شرقي» ووصم مجتمعاتهن المسيحية الغربية بتهمة «الاستبداد الشرقي» الذي يجب على هذه المجتمعات التخلّص منه كجزء من عملية تغريبها، إنما يفسّر ذلك التحالف المبكّر بين المستشرقين النسويين والنسويات المستشرقات.

ويأتي في هذا السياق تأكيد مارغريت هَنت على أن النسويات الأُوَل أمثال وولستونكرافت «افترضن أن النساء الغربيات الأوروبيات كنّ أفضل حالًا بمراحل من أولئك النسوة اللواتي يعشن في البلاد المسلمة»[3]. ومع ذلك، وكما تؤكِّدُ أندريا، فإن هذا النقاش كان يدور بينما لم يكن للنساء الأوروبيات المسيحيات المتزوّجات الحق في التملك حتى نهاية القرن التاسع عشر، عندما

> **صدر تشريع «قانون ملكية النساء المتزوجات» (The Married Women's Property Act)، وتتجلى مغالطة «الزوجة المسلمة كعبدة» في أن القانون الإسلامي لم يكن يسمح باستعباد المسلمين لبعضهم البعض. ولطالما حظيت المرأة المسلمة بحقوق غير قابلة للمصادرة في التملك. ومع ذلك فبرغم التحديات التي برزت من داخل المعسكر النسوي ضد التحالف بين المدافعات عن حقوق**

(1) Bernadette Andrea, «**Islam, Women, and Western Responses**», 282.

(2) المصدر نفسه، 276 ـ 280.

(3) Hunt, «**Women in Ottoman and Western European Law Courts**», 176.

النساء الإنكليزيات وتواطؤهن مع الاستشراق وخطابات إمبريالية أخرى، فلا تزال النظرة إلى النساء الغربيات ـ وفي العالم المعاصر، النساء الأميركيات ـ على أنهن النساء «اللواتي يحظَين بأكبر قدر من الحرية» في العالم، بخلاف النساء المسلمات المقموعات بالفطرة، هي النظرة السائدة[1].

ومع ذلك، لم تكن هذه الآراء السائدة شاملة لكل شيء في فجر العصر الليبرالي الغرب أوروبي. فبعض أصوات الانشقاق كانت حاضرة، وإن كانت هامشية. ولعلّ أبرز هذه الأصوات كان صوت الليدي ماري وورتلي مونتاغيو (Lady Mary Wortley Montagu)، زوجة السفير البريطاني في الدولة العثمانية في 1717 ـ 1718 التي كانت من أوائل المشكّكين في الكثير من الفانتازيات الأوروبية حول النساء المسلمات. وقد كان انطباعُ مونتاغيو عن النساء المسلمات العثمانيات في إسطنبول، والذي دوّنته في كتابها **رسائل السفارة التركية** الذي صدر بعد وفاتِها في عام 1761 (رغم أن الكتاب كان قد كُتِبَ تقريبًا في نفس زمن **رسائل فارسية** لمونتسكيو)، إيجابيًا للغاية، إلى درجة أنها أبدت أسفها على افتقار النساء المسيحيات الأوروبيات إلى تلك الحرية التي تتمتع بها النساء المسلمات[2].وأشادت مونتاغيو بحرّيتهن إلى حدّ أنها وصفت المسلمات العثمانيات بأنّهنّ «الحرائر الوحيدات من بين بقية الشعب في الدولة [العثمانية]»[3].

رغم ذلك فإن شهادة مونتاغيو، كما تُلاحِظُ أندريا، قدْ رُفضت من قِبَلِ الدراسات الحديثة «بوصفها (منحرفة) دون النظر إلى كونها مستندة إلى حقائق تاريخية. وبحسب [كاثرين] روجر فـ (لا بدّ، طبعًا، أن [مونتاغيو] كانت مدركة بأن ما قدمته لم يكن أكثر من إثبات تافه على الحرية، وبأن النساء التركيات كنّ يعانين من قمع أكثر ومن تقدير أقل من نظيراتهن الإنكليزيات)... ولعل هذه المغالطة بالذات... هي ما تعمي النساء الغربيات عن رؤية محدوديتهنَ، المتواصلة حتى يومنا هذا برغم العقيدة المتزمتة التي تزعم بأن النساء الغربيات هنّ (الأكثر حظًا في العالم)»[4]. وفي الواقع، لم تكن مونتاغيو الوحيدة في هذا

(1) Andrea, «**Islam, Women, and Western Responses**», 274.

(2) انظر:

Leila Ahmed's discussion of Montagu in **Leila Ahmed's Women and Gender in Islam** (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 121 _ 22.

(3) مقتبس من: Andrea, «**Islam, Women, and Western Responses**», 280.

(4) Andrea, «**Islam, Women, and Western Responses**», 287.

الإطار. ففي بداية القرن العشرين ظهرت «شرعنة معاكِسة» (legitimations by reversal) أكثر في الحالة الإفريقية. ففي عام 1913، كتب جون ويكس في كتابه **مع أكلة لحوم البشر الكونغوليين** عن حالات التطليق التي تمارسها إناث قبيلة الباكونغو في الكونغو في زمن لم تكن النساء الإنكليزيات يمتلكن مثل هذا الحق، كاشفًا دون قصد عن كيف أن النساء الإفريقيات «البدائيات» كن يتمتعن بحرّية أكبر من نظيراتهن الإنكليزيات اللاتي يُزعم بأنهن مُحرّرات[1].

أما في المشهد الأميركي فإن التحالف بين الأميركيات النسويات البيض والإمبريالية، كما تبيّن لويز نيومان، نبع مباشرة من ربط المسيحية البروتستانتية بالحضارة الغربية بخصوص معاملة النساء، ولم يكن هذا التحالف ضالعًا في البعثات التبشيرية الإمبريالية في الخارج فقط، وصولًا إلى إفريقيا، بل وفي الداخل أيضًا، من خلال استهداف الأميركيين من أصل إفريقي، وبشكل أكثر بروزًا في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال استهداف السكان الأصليين في الولايات المتحدة[2]. وكما تشرحُ نيومان فقد

> **وجدت النساء البيض من الطبقة الوسطى العمل التبشيري مغريًا بشكل عام، كونه أتاح لهنّ فرصة ممارسة سلطة ثقافية على أولئك النسوة اللواتي وجدنهن دونهنّ من المنظور التطوري والعرقي. وقد حققت النساء البيض، نتيجة قدراتهن الخارقة بوصفهن مُصلِحات ومُحضِّرات، حضورًا ومقامًا غير مسبوقين في أدوارهن كمبعوثات حكوميات (مثل أليس فليتشر)، أو مفوّضات للولايات حيث عيِّن منهنّ عضوات في لجان عدة تتعامل مع المشكلات في المدن (جوزفين شو لويل)، أو كقائدات لحركة بيوت الاستيطان (جاين أدامز) أو كحركة الامتناع عن المسكرات (فرانس ويلارد)، وكمبشّرات في الداخل أو الخارج (هيلين مونتغمري). وغدت حركة النساء للتبشير في الخارج في نهاية الأمر حركة النساء البيض الأوسع في الولايات المتحدة، مستقطبة أكثر من ثلاثة ملايين عضوة من النساء في عام 1915**[3].

---

(1) John Weeks, **Among Congo Cannibals (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1913)**, 128.

(2) انظر:
Louise Newman, **White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States** (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(3) المصدر نفسه، 53.

سيسود الاعتقاد بأن المسيحية البروتستانتية، بوصفها شرطًا أساسيًا لتحرير النساء والمضي قدمًا نحو نيل وتحقيق حقوقهن، هي حجرُ الأساس لحركة النساء، التي حدّدت لنفسها المهمة المزدوجة للتبشير بكلٍّ من الدين البروتستانتي والإنجيل الجديد لحقوق النساء (البيض). ولم يقتصر هذا الأمر على الولايات المتحدة فقط وإنما أيضًا في بريطانيا، التي ثمّنت نسوياتها (وخصوصًا جوزفين بتلر) عاليًا المسيحية وخصوصًا عندما تعلق الأمر بالتبشير بالكتاب المقدّس وبقضية المرأة في الهند البريطانية[1]. وسيكون وضع النساء المرجع الذي استطاعت النساء البيض من خلاله قياس وضعهن المتقدّم في المجتمع المسيحي، معزّزات الفهم الموجود أصلًا عن الأسس التحررية للمجتمع المسيحي الغربي من حيثُ هو نقيض للأسس القمعية للمجتمعات الشرقية. وفي هذا الإطار تحاجج تريسي فيسندن:

> **أثبتت المسيحية التبشيرية للطبقة الوسطى البيضاء الناشئة، بفضاءاتها المجنسنة داخل أوطانها وفي باقي أنحاء العالم، قابلية التحالف بين حقوق النساء والإمبريالية: بافتراض أن المسيحية البروتستانتية كانت أكثر الأديان تقدمًا، وبأنها الدين الذي تبدو بقية الأديان بدائية مقارنة معه، حيث أتاح للنساء المبشّرات المساهمة في العمليات «التحضيرية» للإمبريالية، التي هي من اختصاص الرجال، من دون أن يظهرن كما لو أنهن خرجن عن الحيز المخصّص لهن، المرتبط [بالتبشير] بالمسيحية[2].**

من الجدير بالملاحظة أن المرجعية المسيحية ستُستخدمُ حتى من قِبلِ الرجال المسلمين العرب التحديثيين والنسويين في تلك الفترة في فهومهم الخاصة لحقوق النساء، وخصوصًا في الزواج. فها هو خيال قاسم أمين يشطح به في كتابه **المرأة الجديدة** الصادر عام 1901 إلى

(1) انظر:

Antoinette **Burton, Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865 _ 1915** (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), 42 _ 43, 142 _ 48.

وانظر أيضًا:

Barbara N. Ramusack, «Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865 _ 1945», in **Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance**, ed. Nupur Chaudhuri and Margaret Strobel (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 119 _ 36.

(2) Tracey Fessenden, «Disappearances: Race, Religion, and the Progress Narrative of US Feminism», in **Secularisms**, ed. Janet R. Jakobsen and Ann Pelligrini (Durham, NC: Duke University Press, 2008), 140.

أفضل شكل للزواج بين المسلمين من خلال محاكاة تلك النماذج الغربية المسيحية التي سبقته، التي تشمل مثلًا زواج لوي وماري باستور وزواج جون ستيوارت مِلْ (الذي يستشهد به) وزوجته المتوفاة هارييت. مقتبسًا عهد الزواج المسيحي [الذي يتعهد به الزوجان في مراسم الزفاف المسيحية البروتستانتية] عندما يُعلِنُ: «وأي مصلحة للرجل أعظم من أن يعيش وبجانبه رفيقة تلازمه في الليل والنهار، في الإقامة والسفر، في الصحة والمرض، في السرّاء والضراء، رفيقة ذات عقل وأدب، عارِفة بحاجات الحياة كلِّها»[1].

سيتردد صدى تصويرات أمين الاستشراقية للنساء المسلمات لدى المبشّرات المسيحيات الأوروأميركيات والأوروبيات في الدول الإسلامية. ففي كتابها الصادر عام 1907 استشهدت المبشّرة المسيحية آني فان سومر، في سياق تنديدها بالأوضاع التي تعيش في ظلها النساء المسلمات، بأمين (وآغا خان) كدليل على عدم سعادة المسلمات وتعاسة الأوضاع التي يعشن فيها في «بلاد الظلام». وقد كان مفهوم «الأخواتية عالمية» sisterhood is global، المألوف جدًّا بعد موجة النسوية الثانية في الولايات المتحدة (وخصوصًا في أعقاب نشر روبين مورغان لكتابها بذلك العنوان في سنة 1984، الذي ضمّ مساهمات عدة بشأن أوضاع النساء في الدول ذات الأغلبية المسلمة، و«معهد الأخواتية عالمية» الذي أسّسته في نفس العام باعتباره «أول مؤسسة فكرية نسوية دولية»)[2]، شعارها المبكّر. وقد ناشدت فان سومر، نيابة عنِ «أخواتِنا المسلمات»، «النساء المسيحيات بأن يصححن هذه الأخطاء وأن ينرن هذه الظلمة بالتضحية وبالخدمة». وقد تضمّن كتابها المُحقّق مناشدة أطلقتها عام 1906 المبشّرات المسيحيات في القاهرة: «نحن، النساء المبشّرات، المجتمِعات في مؤتمر القاهرة، نبعثُ بهذا النداء نيابة عن نساء البلدان المسلمة إلى كل مجالس إدارات ولجان النساء التبشيرية في بريطانيا العظمى وأميركا وكندا وفرنسا وألمانيا وسويسرا والدنمارك والنرويج والسويد وهولندا وأستراليا ونيوزيلندا». ويؤكد النداء، الذي يندبُ الظروف المريعة للنساء المسلمات:

> **تأتينا نفس الحكاية مكرّرة من الهند وبلاد فارس والجزيرة العربية والبلدان المحمدية الأخرى، ما يُثبت أن وضع النساء في ظلِّ الإسلام في كل مكان هو نفسه وبأنه ليس ثمّة أمل في علاج ناجع للأمراض الروحية والأخلاقية والجسدية التي**

(1) قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، صدر لأول مرّة في عام 1901 وأعيدَ نشره في: **قاسم أمين، الأعمال الكاملة**، تحقيق الدكتور محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1989)، 487.

(2) Robin Morgan, **Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology** (New York: Anchor Press/Doubleday, 1984).

يعانين منها، سوى إيصال رسالة المُخلِّص لهن وأنّ ليس ثمّة فرصة لسماعهن [هذه الرسالة] ما لم نكرِّس أنفسنا لهذا المهمة التي لن يقوم بها أحد سوانا. وهو ما يضع مسؤولية كبيرة على عاتق كل النساء المسيحيات«[1].

أما في مصر الكولونيالية فقد كان القائد البريطاني وحاكم البلد التي احتلته بريطانيا، اللورد كرومر، هو من ناصر سفور المصريات، منددًا بقمع «الإسلام» للنساء ومشيدًا بكل من المسيحية و«الحضارة الغربية» على معاملتهما للنساء. ولكن، إذا كان جون ستيورات مِلْ ديمقراطيًا في وطنه واستبداديًا في الخارج، فقد كان كرومر كارهًا للمرأة في وطنه ونسويًا في الخارج. وكما تلاحظ النسوية المصرية المسلمة ليلى أحمد، فإن «هذا المنافح عن سفور النساء المصريات كان في إنكلترا عضوًا مُؤسِّسًا وأحيانًا رئيسًا لـ (عصبة الرجال لمعارضة حق النساء في الاقتراع). فكان يجب مقاومة النسوية وقمعها على الجبهة الوطنية وكذلك قمع النسوية الموجهة ضد الرجال البيض؛ ولكن إذا تم نقلها إلى خارج الوطن وتوجيهها ضد ثقافات الشعوب المستَعمَرة، فعندئذ كان بالإمكان تطويرها بطرق مثيرة للإعجاب لخدمة وتعميق مشروع سيطرة الرجل الأبيض»[2]. ولا يختلِفُ هذا عن اهتمام جورج بوش الابن بالنساء الأفغانيات في الماضي الأقرب، بينما بلده هي واحدة من الدول القليلة في العالم التي ترفض باستمرار المصادقة على «معاهدة مناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة» بأي شكل. وتؤكِّدُ زيلّا آيزنستين أن «سياسات بوش [داخليًا] تقوّض الحقوق النوعية الاجتماعية للنساء. فبُعَيد تسلمه لمنصبه أغلق وقلّصَ مكاتب حكومية عديدة مختصة بمصالح وحقوق النساء في مجال العمل» إضافة إلى إجراءات عديدة أخرى تُضعِفُ وضع النساء الأميركيات وتسحب منهن المساعدات الحكومية القائمة آنذاك[3].

---

(1) Annie Van Sommer, Our Muslim Sisters: A Cry of Need from **Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It** (New York: F. H. Revell, 1907), introduction.

قد استشرت نسخة الكتاب غير المصفحة على الإنترنت:

txt.8-http://archive.org/stream/ourmoslemsisters30178gut/30178

(تم النفاذ إليه في 24 شباط/ فبراير 2014)

وحول الآراء التبشيرية عن الإسلام انظر:

Leila Ahmed, **Women and Gender in Islam**, 153 _ 54.

(2) Ahmed, **Women and Gender in Islam**, 153.

وحول موقف كرومر من حق النساء بالاقتراع في بريطانيا انظر:

Roger Owen, Lord Cromer (Oxford: Oxford University Press, 2004), 374 _ 76.

(3) Zillah Eisenstein, **Sexual Decoys: Gender, Race and War in Imperial Democracy** (London: Zed Books, 2007), 171.

وحول تضاؤل مكانة النساء الأميركيّات في المجتمع الأميركيّ بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في سياق اكتئابهن لإنقاذ النساء الأفغانيّات، انظر أيضًا:

وإضافة إلى المسيحية والدين بشكل عام، فقد كان السجال حول العرقية والداروينية الاجتماعية أيضًا عاملين مؤثِّرَيْن بقوة في حركة النساء الأميركية البيضاء. وفيما نأَتْ الموجة الثانية والثالثة من النسوية الأميركية في النصف الثاني من القرن العشرين بنفسها عن ارتباطات النسوية البيضاء المبكّرة بالبروتستانتية المسيحية فإن علمانيتهما ستعتمد على سردية التطور الاجتماعي والتقدّم، التي لم تكن ببعيدة عن القيم المنسوبة لبروتستانتية القرن التاسع عشر التي كانت ستغدو مركزية لمشاريعهما. والواقع أن النسوية الأكاديمية العلمانية المعاصرة في الولايات المتحدة، كما تُشيرُ فيسندن، لا تزال تواصل الإعلان والتعتيم على «ما تدين به ضمنيًا لسرديةِ تحريرٍ بروتستانتية» بطرق كاشفة[1]. وقد كان ظهور النساء المسلمات كمحور جديد للتمايز مع النساء المسيحيات البيض منذ القرن التاسع عشر أساسيًا لهذا المنظور عن العالم ككل. فأن يصبح ما يُدعى بالحجاب الإسلامي، كما تُلاحِظ جاسبير بوار بحذاقة، «إحدى أكثر الآليّات تذويتًا/ أخرنةً في تاريخ النسوية الغربية»[2] فهذا أحد تمظهراتها الأكثر وضوحًا. وسيكون لهذا تأثيراته على المجتمعات الإسلامية. وتجد ليلى أحمد أن «استخدام النسوية من قبل المُستعمِر لترويج ثقافته وتقويض الثقافة المحلية قد... وصم النسوية في المجتمعات غير الغربية بأنها أداة للسيطرة الاستعمارية... وقد عرقلت تلك الوصمة بدون شك جهود النضال النسوي في المجتمعات الإسلامية»[3].

سوف يتبنّى البلاشفة الروس التغريبيون هذا الفهم للوضع البنيوي للنساء المسلِمات ولموقف «الإسلام» منهن أيضًا إبان توسيع الدولة السوفييتية لنفوذِها في آسيا الوسطى. وقد بدا أن فهم الاشتراكية السوفييتية لقضية المرأة، خلافًا لموقفها تجاه الأنماط الليبرالية الأخرى للعدالة، يتفق مع النسوية الليبرالية عندما يتعلق الأمر بالنساء المسلمات. وسوف يشرحُ ليون تروتسكي هذا الأمر بشكل واضح في خطاب ألقاه عام 1924، حيث يقول:

ستلعبُ النساء في حركة شعوب الشرق دورًا أكبر مما لعبنه في أوروبا أو هنا. [تصفيق] لماذا؟ لا لشيء، ولكن لأن النساء الشرقيات مقيّدات ومطحونات ومشوّشات بأفكار متحيّزة ضدهن بإجحافٍ أكثر من الرجل الشرقي لدرجة لا

= Susan Faludi, **The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post-9/11 America** (New York: Metropolitan Books, 2007).

(1) Fessenden, «**Disappearances**». 141.

(2) Jasbir K. Puar, **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times** (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 181.

(3) Leila Ahmed, **Women and Gender in Islam**, 167.

يمكن مقارنتها، ولأن العلاقات الاقتصادية الجديدة والتيارات التاريخية الجديدة ستنتزعهن من العلاقات الجامدة القديمة بقوة وبمباغتة أعظم حتى مما ستفعله بالرجل. وإذا كان بإمكاننا حتى اليوم أن نلحظ حكم الإسلام، والإجحافات والمعتقدات والأعراف القديمة التي لا تزال سائدة في الشرق، إلا أنّ هذه ستتحول شيئًا فشيئًا إلى غبار ورماد... وفي الواقع فإن المعتقدات القديمة في الشرق التي تبدو عميقة ليست سوى ظِلال للماضي: فها هم قد ألغوا الخلافة في تركيا ولم تسقط شعرة واحدة من رؤوس أولئك الذين انتهكوا الخلافة؛ ما يعني أن المعتقدات القديمة قد تعفّنت، وبأنها مع قدوم الحركة التاريخية للجماهير الكادحة لن تكون عقبة صعبة. وعلاوة على ذلك فهذا يعني أن المرأة الشرقية، المشلولة في حياتها، وفي عاداتِها، وإبداعِها، أكثر من غيرها والتي هي عبدة العبيد، ستشعر مباشرة، وهي تخلع عباءتها بفعل متطلبات العلاقات الاقتصادية الجديدة، بأنها قد باتت متحرّرة من كل أنواع الدعامة الدينية، وستكون متعطشة بشكل جارف لاكتساب أفكار جديدة، ووعي جديد سيجعلها تقدِّر وضعها الجديد في المجتمع[1].

وستدفع سياسات السلطات السوفييتية واعتقادها بـ«دونية» النساء المسلمات باعتبارهن «بروليتاريا بديلة» للنظر إليهن كإمكانية ثورية موضوعية قادرة على تقويض السلطة «التقليدية» في المجتمعات المسلمة التي تفتقر لبروليتاريا صناعية من الذكور، فضلًا عن بروليتاريا صناعية من الإناث[2]. وسوف تلعب الجينوتدل Zhenotdel (المديرية السوفييتية للعمل في أوساط النساء، التي تأسست في عام 1919 وقام ستالين بحلّها في عام 1930) دورًا نشطًا في هذه المهمة[3]. وقد كانت القيادة المسؤولة عن تحرير مسلمات آسيا الوسطى «منوطة حصرًا بالأجنبيات. ومعظم الأخيرات، كما هو متوقع، كنّ روسيات وأرمنيات

---

(1) Leon Trotsky, «Perspectives and Tasks in the East»، خطاب ألقاه في الذكرى الثالثة للجامعة الشيوعية للعمال في شرق الاتحاد السوفييتي في 21 نيسان/ أبريل 1924 (لندن: إندكس بوكس، 1073) ومتوفرعلى الإنترنت على:
perspectives.htm/04/http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924
(تم النفاذ إليه في 24 فبراير/ شباط 2014).

(2) وحول تاريخ المقاربة السوفييتية انظر:
Gregory J. Massell, **The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919 _ 1929** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

(3) و في ما يتعلق بعملهن بين النساء الروسيات وبالمقاربات المختلفة لتحريرهن انظر:
Elizabeth A. Wood, **The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia** (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

ويهوديات [أوروبيات]... وقد حملن بداخلهن... مشاعر من الغضب الأخلاقي الذي غالبًا ما يحمله الراديكاليون الأوروبيون الذين اطلعوا على الأيديولوجيا النسوية أو الاشتراكية»[1].

وهذا لا يعني أن النساء المسلمات المتغرّبات لم يُساهمن في هذا المجهود. فقد شاركت العديد منهن في هذا المجهود. ولعل أبرزهنّ المتأدلِجة النسوية السوفييتية آنّا نوخرات (Anna Nukhrat)، وهي «معلمة وكاتبة تشوفاشية موهوبة، ترعرعت أولًا في وسط مسلم ثم سوفييتي في باشكيريا، والتزمت بشغف بقضايا الثورة العلمانية في المجتمعات التقليدية في روسيا، مُكرِّسةً كلّ طاقاتِها للعمل التنظيمي والدعائي في أوساط نساء آسيا الوسطى»[2]. وقد شهد المؤتمر الأممي الثاني للنساء الشيوعيات في حزيران/ يونيو 1921، الذي حضرته أهم النسويات الشيوعيات السوفييتيات، أمثال: ألكسندرا كولونتاي، وكلارا زيتكن، وناديجدا كروبسكايا (زوجة لينين)، وإنيسا أرماند «اللحظة الأكثر تأثيرًا والتي لا تمحى من الذاكرة» والمتمثّلة في مشهد نساء آسيا الوسطى «وأكثرهن محجّبات، وقد قامت بعضهن بخلع حجابهن بشكل وجيز لمُخاطبة الجمع»[3]. وقد بدا التأثر واضحًا على العديد من النساء الأوروبيات السوفييتيات وهن ينصتن إلى أولئك الفتيات اللواتي ربما كنّ «فتيات من الحريم» ممن عشن في ظلِّ «العبودية البربرية المُظلمة» قبل الثورة. ويقال إن نساء عدة من الجمهور «تأثّرن بشكل بالغ» و«صُعقن» و«أجهشن بالبكاء»[4]. إنه من الأهمية بمكان أن نلحظ أن النهج الذي اتبعه السوفييت لـ «تحرير» هؤلاء النساء إنما كان نهجًا ليبراليًا وليس اشتراكيًا، وأن معالجتهم لأوضاعهن كانت من منطلق «الفردانية والليبرتارية أساسًا»[5].

لم تردع حقيقةُ أن نساء آسيا الوسطى المسلمات المحجّبات كن من سيدات الصفوة في المدن (وأحيانًا في الريف)، ولم يكنّ من فقيرات المدن، أو الريف، أو البادية (وهنّ بالتالي أقليةً سكانية وسط أغلبية النساء المسلمات من غير سيدات المدن) النسويات السوفييتيات عن إقامة مهرجانات لأولئك النسوة لخلع الحجاب علنًا عبر مدن آسيا الوسطى بوصف ذلك العمل علامة التحرّر (ويبدو أن اهتمام النسويات السوفييتيات قد انصب على تحرير

(1) Massell, **The Surrogate Proletariat,** 134.

(2) المصدر السابق، 133 ـ 34.

(3) المصدر نفسه، 135.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه،141.

النساء الثريات «الإقطاعيات» و«البرجوازيات» اللواتي كنّ محجّبات، عِوَضَ التركيز على نضال الأغلبية من النساء الفلاحات والبدويات اللواتي لم يكن محجّبات)[1]. ومع ذلك لم يُنظَر إلى موضوع السفور في البداية على أنّه شرط ضروريٌّ لتحرير النساء في «الشرق». فأغلب الأصوات في القيادة السوفييتية كانت قد عارضت السفور ولم ترَ فيه أولوية، كما لم ترَ في الحجاب عائقًا أمام التحرُّر. والواقع أن الدعوات للسفور العلني وُصِمت بـ«الانحراف اليساري»[2]. ولكن بحلول منتصف عشرينيّات القرن العشرين ستُصرّ «الجيندوتل»، من بين مؤسسات سوفييتية أخرى، وباطّراد على السفور وعلى الدفع باتجاهه، وهو ما سيصبحُ بالنهاية سياسة سوفييتية رسمية في 1926-1927، وسيتمظهر بشكل كاشف في مهرجانات خلع الحجاب العلنية في أوزبكستان في اليوم العالمي للمرأة، الثامن من آذار/ مارس 1927. وتُظهر جهود منتصف العشرينيّات للدفع باتجاه خلع الحجاب في الاتحاد السوفييتي التي تصادفت مع الهجمة النسوية الليبرالية الصاعدة على الحجاب، التي كانت تضعه نساء الطبقات المدينية العليا والوسطى، في القاهرة (وكان ذلك في أعقاب إدانة الاستعمار البريطاني له)، والتي قادتها هدى شعراوي، وهي نفسها امرأة من الطبقة العليا كانت قد خلعت حجابها في 1923 بعد أن حضرت مؤتمرًا عن حق النساء في الاقتراع في روما (وبعيد عودتها من روما قامت بإنشاء «الاتحاد النسائي المصري»)، القيم الليبرالية المشتركة ما بين المبشّرات الغربيات المسيحيات والنسويات الكولونياليات الأوروبيات بشكل عام ونساء النخبة المسلمات الليبراليات والنساء الاشتراكيات السوفييتيات، سواء أكنّ أوروبيات أم من آسيا الوسطى في هذه الفترة. وسيكون المثال التركي دائم الحضور أيضًا في الاستراتيجية السوفييتية على ضوء حملة أتاتورك للأَوْرَبة التي استهلت في 1924، وأدّت إلى لَتْنَنَةِ الأبجدية التركية وإلى تقنين حظر الطربوش على الرجال والحجاب على النساء[3]. وقامت الحجّة آنذاك على أنه: إذا كان النظام التركي البرجوازي قد حظر الحجاب فهل على الشيوعيين السوفييت أن يكونوا أقلّ راديكالية منه؟ وسوف تجد البعثة السوفيتية لتحرير النساء المسلمات في العشرينيّات، كما سنرى، نفسها تتشابه في أوجه عدة مع حركة

---

(1) انظر:

Douglas Northrop, **Veiled Empire: Gender & Power in Stalinist Central Asia** (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004), 42 _ 46.

(2) المصدر نفسه، 81.

(3) المصدر نفسه، 79 _ 82.

«حقوق النساء» التي قادتها النسويات الأورو - أميركيات والغرب - أوروبيات بعد نصف قرن ومن قبل حكومة الولايات المتحدة نفسها لتحقيق أهدافٍ شبيهة[1]. ولن يغير الاتحاد السوفييتي من سياسته تجاه موضوع تحرير النساء، وخصوصًا قضايا نساء العالم الثالث، إلا بعد انطلاق الثورات المناهضة للاستعمار في إفريقيا وآسيا، حيث سيهجر المقاربة الفردانية الليبرالية لتحريرهن التي انتهجها في سنواته الأولى ويتبنى مقاربة اشتراكية تنموية.

في سياق المعركة الأحدَث التي تصورها النسويات الغربية بوصفها معركة بين الغرب النسوي وإسلامـ(وية) معاديـ(ة) للنساء، لخصّت روزاليند موريس بحذاقة هذه المهمة النسوية عشية 2001:

> **كانت «المسألة الشرقية» دومًا «مسألة المرأة» أيضًا... ويتطلّب فهم اللحظة الحالية بوصفها اللحظة التي سيطرت فيها مسألة المرأة، مُشَكِّلةً منطقًا تبريريًا لكل من السياسة الإسلاموية والمعادية للإسلاموية، الإقرار بأن هذه المسألة لم تنبثق من داخل الإسلاموية، بل ربما تكون الحيّز الأكثر أهمية للتواطؤ والتشابك المتبادل في حرب تشملُنا جميعًا. فمسألة المرأة هي في الحقيقة المفصل أو النقطة التي تصبح فيها سياسةٌ وطنيةٌ ما سياسةَ العلاقات الدولية. فهنالك تنقلب الحرية المطلقة والغياب المطلق للحرية على بعضهما بعضًا. وهو ما يعني أن «مسألة المرأة» هي دومًا «المسألة الشرقية» أيضًا[2].**

يمكننا أن نضيف إلى صياغة موريس أن «المسألة الغربية» هي أيضًا «مسألة المرأة»، وأن «مسألة المرأة» قد أصبحت أيضًا في المقابل «المسألة الغربية». إن وضع المرأة في الغرب وداخل المسيحية هو ما يُطرح فانتازيًا ومخياليًا على أنّه وضع المساواة، وعلى أن أي انتهاكات لهذه المساواة، على «ندرتها»، هي في الواقع دائمًا ومن دون أدنى شك مجرد انحرافات غير ثقافية وغير دينية. فإسقاط الغرب لنفسه على الآخر وإعلاؤه على أساس وضع المساواة (المتخيّل) لنسائه ورجاله يمثل اليوم جانبًا من تكوين الغرب المستمر لنفسه، الذي يجب دومًا مقارنته بالأساس مع وضع النساء المسلمات في الشرق وخصوصًا في «الإسلام». وإذا كانت المسألة الشرقية دومًا، كما أشرنا في الفصل الأول، هي المسألة الغربية، ومسألة

---

(1) حول المجهود السوفييتي لإنهاء استخدام الحجاب من خلال سياسات «هجوم» في أوزبكستان في عام 1927، انظر: Northrop, **Veiled Empire**, 69 _ 101.

(2) Rosalind C. Morris, «Theses on the Question of War: History, Media, Terror», **Social Text 72**, vol. 20, no. 3 (Fall 2002): 154.

الاستبداد الشرقي والإسلامي كانت دومًا مسألة «الكراهية» الغربية للديمقراطية، فإن مسألة المرأة باعتبارها مسألتي الشرق والغرب هي مجرّد مثال آخر (وهنالك أمثلة أخرى كثيرة) في هذه السلسلة من الإسقاطات الغربية.

ومن الأمثلة البارزة الكبيرة على هذه المسألة حظر الحكومة الفرنسية للحجاب في المدارس الحكومية الفرنسية والجدل الذي ولّده ذلك القرار. ففي كتابها المهم عن الموضوع تتساءل جون سْكُوتْ: «ما هي المشكلة في وضع النساء في الإسلام التي تستدعي هذا الاهتمام الخاص [من قِبل الأوروبيين] لتقويمها؟»[1] وتموضع سْكُوتْ الحظر القانوني الفرنسي للحجاب في سياق أزمة هوية أوروبا الخاصة الناتجة عن إقامة الاتحاد الأوروبي، والتهديدات البالِغة للسيادة الوطنية للدول الأعضاء نتيجة ذلك:

> **إن تصوير الأمّة كأمّة مثالية قد اتخذ، بحسب تواريخ وطنية [أوروبية] معينة، أشكالًا عدة. فقد اتخذ في فرنسا شكل الإصرار على قيم ومعتقدات الجمهورية، التي قيل إنّها تحقيق لمبادئ عصر التنوير في أعلى أشكالها وأكثرها استمرارًا. وصورة فرنسا هذه ميثولوجية؛ حيث تستمد سلطتها وجاذبيتها، إلى حدٍ كبير، من تصويرها السلبي للإسلام. فتشييء المسلمين على أنّهم «ثقافة» ثابتة هو النظير [الميثولوجي] لتصوير فرنسا ميثولوجيًا على أنها «جمهورية» مستمرّة ومثابرة. وكلا التصويران متخيّلان يقعان خارج التاريخ، عَدُوّان مشتبكان في صراعٍ أبدي[2].**

وتصرُّ سْكوت، معترضة على تحميل الثقافي المسؤولية عن الفروق ما بين فرنسا و«المسلمين»، على أن فكرة «الثقافة» نفسها في هذه النقاشات هي «محصّلة خطاب سياسي محصور جدًا، له خصوصية تاريخية» يجوهر فرنسا وأضدادها المتخيلين واختلافِهما[3]. وتزعم سارة فارس، محاولة أن تُجيب على سؤال شبيه بخصوص الهوس الأوروبي بالنساء المسلمات، أن سياسات العمالة المهاجرة للنساء المسلمات وتوظيفهن المنزلي كمربيات وخادمات بيوت في البيوت الأوروبية هي مسألة رئيسة في هذا الصدد. ففي هذا السياق تُطِلّ ما تسميه فارس بـ «القومية النسائية»، femonationalism في إشارة إلى حشد واستخدام

---

(1) Joan Wallach Scott, **The Politics of the Veil** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 6.

(2) المصدر نفسه، 7.

(3) المصدر نفسه، 7. وثمة تحليل مهم آخر لحظر بعض الدول الأوروبية الأخرى البرقع أو النقاب، انظر:
Wendy Brown, «Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality», **Theory and Event** 15, no. 2 (2012).

الأفكار النسوية من قبل الأحزاب الأوروبية (والأميركية) القومية والحكومات النيوليبرالية، برأسها القبيح:

لم تُستبدل صورة المهاجر باعتباره Gastarbeiter (عاملًا ضيفًا) ذكرًا، التي انتشرت في خمسينيّات وستينيّات القرن العشرين، عندما كانت أوروبا تستقبل أول تدفقاتِها المهمة من الأجانب من كل أنحاء العالم، بصورة المهاجرة بوصفها امرأة خادمة. بل، عندما تُذكرُ النساء المهاجراتُ على الإطلاق، فإنّهُنَ يُصوّرنَ على أنهن محجّبات وأنهنّ مواضيع استشراقية مقموعة. وفي الحقيقة فإن السجال العام لدور الهجرة ووضع أوروبا المعاصرة باعتبارها مختبرًا للتعدد الثقافي قد سيطرت عليه استراتيجية خطابية خبيثة تميل إلى التعتيم على أهمية هؤلاء النساء باعتبارهن ممرّضات وخادمات في البيوت، وفي المقابل تصورهن على أنّهن ضحايا لثقافتهن الخاصة[1].

وهذه الاستراتيجيات الخطابية مُدرجة في المخاوف الأوروبية تجاه الهوية والاقتصاد. وتوضح فارس:

قد انطبعت الخطابات التي ظهرت مؤخرًا بخصوص التعددية الثقافية ودمج المهاجرين، وخصوصًا في حالة المسلمين، بقوة بمطالبة المهاجرين بتبني الثقافة والقيم الغربية. ويجب أن نشير إلى أن أحد الأمور الأساسية في قائمة هذه القيم هي المساواة بين الجنسين. وإن تعبئة، أو بالأحرى تطويع، مفهوم مساواة النساء كأداة، سواءً من قبل الأحزاب القومية أو الكارهة للأجانب ومن قبل الحكومات النيوليبرالية إنما يشكِّلُ إحدى أهم خصائص الاشتباك السياسي الحاضر، وخصوصًا في أوروبا[2].

أما انضمام نسويات أوروبيات كثيرات لهذه الحملات فليس سوى عَرَض لهذا التحالف الأوروبي المعادي للإسلام مع القومية النسائية.

ومنذ سبعينيّات القرن العشرين، سيواجه الإجماع القائم بين النسويات الأوروبيات الليبراليات والاشتراكيات على مركزية الإسلام والثقافات والتقاليد التي انبثق منها والتي نتجت عنه إزاء وضع النساء تحديًا حازمًا من قبل كثير من المسلمات، نسويات كُنّ أم غير نسويات على السواء. رغم ذلك فإنّ تحديهن سيتقهقر بقوّة

(1) Sarah R. Farris, «Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor called Migrant Women», **History of the Present 2**, no. 2 (Fall 2012): 184.

(2) المصدر نفسه، 185.

عشية مأسسة نسوية الأميركيات الليبراليات بتحيُّزاتِها البروتستانتية في سياسة الولايات المتحدة التي ستعمَّمُ منذ منتصف ثمانينيّات القرن العشرين من خلال الأمم المتحدة والهيئات الإمبريالية للولايات المتحدة في أرجاء العالم، والتي ستنتِجُ طبقة جديدة من النسويات الليبراليات المسلمات اللواتي سيدعمن وسيشجعن كثيرًا من مواقف النسوية الغربية الليبرالية تجاه النساء والإسلام[1].

النسوية الليبرالية الغربية على صعيد عالمي

في سبعينيّات القرن العشرين، عندما بدأت نسوية أميركية بيضاء معيّنة بتوطيد نفسها على مستوى رسمي في المجال السياسي بالولايات المتحدة وبالأخص في قوانين الولايات المتحدة (وإن كان سيواكب ذلك إخفاقات مهمة، وخصوصًا في «التعديل الدستوري لإقرار

(1) لا بد من الإشارة هنا إلى أنه كان للنسويات الليبرالية الأميركية (والغرب أوروبية) كثيرٌ من الناقدات النسويات الأميركيات والأوروبيات في السبعينيّات وفي الثمانينيّات على وجه الخصوص، فضلًا عن الناقدات من نساء «العالم الثالث»، بمن فيهن مختلف النسويات الاشتراكية والنسوية التحليلنفسية كما النسويات المعادية للعنصرية. وإذا كانت الإحالات إلى هذه الأدبيات جمّة فمن المهم ذكر بعض منها:

Angela Davis, **Women, Race, & Class** (New York: Vintage, 1983), and **Women, Culture, and Politics** (New York: Random House, 1984), bell hooks, **Ain't I A Woman: Black Women and Feminism** (Boston: South End Press, 1981), and **Feminist Theory: From Margin to Center** (Boston: South End Press, 1984).

انظر أيضًا:

Kumari Jayawardena, **Feminism and Nationalism in the Third World** (London: Zed Books, 1986), and Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds., **Third World Women and the Politics of Feminism** (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

انظر أيضًا:

Lydia Sargent, ed., **Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism** (Boston: South End Press, 1981), Annette Kuhn and AnnMarie Wolpe, eds., **Feminism and Materialism: Women and Modes of Production** (London: Routledge and Kegan Paul, 1978). See also Juliet Mitchell, **Psychoanalysis and Feminism** (New York: Pantheon Books, 1974).

منذ التسعينيّات أصبح عدد هذه الانتقادات الأميركية والغرب ـ أوروبية للنسويات الليبرالية هائلًا، بما فيه النسويات ما بعد البنيوية والتفكيكية، والقطيعة الإبستمولوجية الذي عززها كتاب **مشكلة النوع الاجتماعي: النسوية وتخريب الهوية** لجوديث بتلر

Judith Butler's Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (London: Routledge, 1990).

ورغم ذلك فإن النمط الليبرالي (والمعرقن عادة) من النسوية هو ما ستتبناه مؤسسات الدولة الأميركية. أما بالنسبة إلى كثيرٍ من الانتقادات النسوية العالم ثالثية (والتي تضم انتقادات نساء مسلمات)، فقد ذكر بعضها في النص أعلاه وستناقَش لاحقًا في الفصل، نظرًا لعلاقتها المباشرة بموضوع حجج هذا الفصل فيما يتعلّق بفرض النسويات الليبرالية من العالم الأول على بقية العالم.

تساوي الحقوق» الذي ضمن الحقوق الشرعية المُتساوِية بين الرجال والنساء، والذي صوتت غرفتا الكونغرس في عام 1972 لصالحه ولكنه واجه رفض المجالس التشريعية المحلية للولايات بالتصديق عليه، ما أدّى في النهاية لعدم اعتماده واندثاره في حزيران/ يونيو 1982)، فإنها أطلقت نفسها أيضًا على الصعيد العالمي عن طريق تصدير أجندتها إلى الأمم المتحدة وبقية العالم غير الأورو - أميركي[1]. حيث اعتمد جزء من مجهودها مرة أخرى على طرح التباينات الدينية والثقافية غير البروتستانتية وغير الأوروبية بوصفها عوائقَ لحقوق النساء وتحرُرِّهن. وحيثُ سيعبر هذا المجهود من خلال خطاب قوي باطّراد عن حقوق الإنسان وهيئات ومنظمات حقوق الإنسان البازغة المروجة له والتي نشأت من حوله، فإنّها أيضًا ستدعو إلى القيم الثقافية العلمانية (اقرأ البروتستانتية) باعتبارها تلك التي يجب فرضها كمعيار على مستوى عالمي. ويعبّرُ صموئيل موين عن هذا كالآتي: بينما كان مفهوم «حقوق الإنسان» الذي ظهر في أربعينيّات القرن العشرين «قد عنى ضمنيًا سياسة المواطنة داخليًا [أي في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية]، فإن [مفهوم «حقوق الإنسان» الذي ظهر في سبعينيّات القرن العشرين عنى ضمنيًا] سياسة المعاناة في الدول الأخرى»[2].

صعد خطاب «الحقوق» إبان بزوغ فجر النظام النيوليبرالي الدولي وسيتصادَفُ صعوده مع إضعاف الاتحاد السوفييتي الذي انتهى بسقوطِه. فمأسسة النيوليبرالية في التشريع الاقتصادي المحلي المُمْلى أميركيًا داخل الولايات المتحدة كان ولا يزال مفروضًا من قبل «صندوق النقد الدولي» و«البنك الدولي» على دول «العالم الثالث»، ومؤخرًا على البلدان الأوروبية أيضًا. وتماشى هذا مع طفرة المنظمات غير الحكومية المدعومة غربيًا والتي تعرض الترتيبات النيوليبرالية للفرص الاقتصادية والاجتماعية التي تحمي وتكرّس حقوق «الإنسان» والملكية وتتجاهل في معظم الأحيان أو تقلل من شأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، طارحة نفسها في كل هذه الأثناء على أنها هي «المجتمع المدني» المحلي بذاته وأنها تقوم بوظيفة الدولة للرعاية الاجتماعية، بينما هي تستبدلهما وتحل مكانهما.

وكان خطاب حركة حقوق الإنسان العالمية لإنهاء العنف ضد النساء من أهم الخطابات

(1) حول هذه التطوّرات انظر:

Ratna Kapur, «Resurrecting the Native Subject in International/PostColonial Feminist Legal Politics», **Harvard Human Rights Journal 15**, no. 1 (2002): 1 _ 38.

(2) Samuel Moyn, **The Last Utopia: Human Rights in History** (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), 12.

التي استخدم فيها هذا المنطق، وقد قامت هذه الحركة بإنتاج تصنيفات جديدة من المعاني طبّقتها على الممارسات الاجتماعية عالميًا والتي تلقفها بسرعة الفاعلون المحليون من أجل نقد الممارسات اليومية للعنف. ففي تحليلها لكيفية ترجمة الخطاب الأوروأميركي والأوروبي لحقوق الإنسان والقانون الدولي إلى «عدالة محلية»، ركزت سالي إنكلز ميري على تغلغل نشاط حقوق الإنسان العالمي في «ثقافة قانونية عابرة للأمم، بعيدة كل البعد عن الظروف المحلية المتعدِّدة التي تُنتهك فيها حقوق الإنسان»، ما جعل ترجمة حقوق الإنسان إلى لغة محلية دارجة مهمة «صعبة»[1]. على الرغم من ذلك. فإن «ناشطي» حقوق الإنسان، سواءً أكانوا أميركيين أم أوروبيين أم محليين، «يعملون وسطاء بين سلسلة مختلفة من الفهوم الثقافية للنوع الاجتماعي والعنف والعدالة» بصفتهم مترجمين[2]. وفي عصر انتشار التمويل الغربي، الخاص والحكومي، للمنظمات غير الحكومية الدولية والمحلية المُدافِعة عن حقوق الإنسان فمن غير الدقيق إلى حد بعيد أن يتم وصف هؤلاء العاملين في الحملات الدولية لحقوق الإنسان ببساطة على أنهم «ناشطون» بينما هم غالبًا موظفون يتلقون أجورًا من المنظمات غير الحكومية وليسوا مجرد نشطاء متطوعين بأي معنى تقليدي. فمصالحهم المؤسساتية، التي ربما، لكن ليس بالضرورة، تتقاطع مع التزاماتهم الأيديولوجية، تعقّد الأمور، ما يجعل تفكيك هذه المصالح مهمة صعبة إن لم تكن مستحيلة. ومع هذا فإن دورهم الأبرز هو كوسطاء يصلون الأورو أميركي والأوروبي بالمحلي: «يلعبُ الوسطاء مثل نشطاء المنظمات غير الحكومية ونشطاء الحركات الاجتماعية دورًا حاسمًا في تأويل العالم الثقافي للحداثة العابرة للدول لمقدمي الدعاوى المحليين»[3].

ولكن دورهم هو في الحقيقة دور مزدوج؛ حيث، كما ترى ميري، ينقل هؤلاء الفاعلون المعرفة الأوروأميركية والأوروبية (المشفّرة على أنها «عابرة للدول» أو«دولية») إلى الحيز المحلي والمعرفة المحلية إلى الحيز العابر للدول[4]. فهم يعملون دوليًا باعتبارهم ناطقين باسم الثقافة المحلية وضدّها ومحليًا باعتبارهم مترجمين لمعايير حقوق الإنسان «الدولية». وقد أصبحَ هذا مهمًا منذ تسعينيّات القرن العشرين على وجه الخصوص عندما أصبح العنف

(1) Sally Engle Merry, **Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice** (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 1.

(2) المصدر نفسه، 2.

(3) المصدر نفسه، 3.

(4) المصدر نفسه، 20.

المجنسن Gender Violence، وهو تصنيف جديد نسبيًا أضيف إلى تصنيفات انتهاكات حقوق الإنسان، «النقطة المركزية لحقوق الإنسان النسائية»، وأصبحت له منظمات غير حكومية متخصّصة ومموّلة جيدًا وله مؤتمرات دولية عُقدت في الثمانينيّات والتسعينيّات مشدِّدة على العنف تجاه النساء باعتباره انتهاكًا لـ «حقوق الإنسان»[1]. في هذا السياق، أصبح واجبًا على فارضي حقوق الإنسان الأورو - أميركيين والغرب - أوروبيين، وكثير من، وإن ليس كلّ، المرتبطين معهم محليًا: «أن ينتسبوا لمجموعة من المعايير تنطبق على كل المجتمعات إذا ما أرادوا اكتساب الشرعية. إضافة إلى ذلك. فليس لديهم لا الوقت ولا الرغبة لنسج تلك المعايير على قياس خصوصيات كل بلد أو كل مجموعة إثنية أو كل وضع إقليمي»[2]. وما يتجاهلونه بالطبع هو أن مصدر معاييرهم هو الثقافة البروتستانتية التابعة للطبقة الوسطى الأورو - أميركية التي نشأوا عليها، والثقافة «الدولية» للحداثة («التي تنص على إجراءات لصنع القرار بالتعاون، وعلى مفاهيم العدالة الاجتماعية الدولية وتعريفات أدوار النوع الاجتماعي») التي هي عبارة عن مأسسة هذه المعايير الثقافية. ويظلّون غير آبهين بحقيقة أن قانون حقوق الإنسان بذاته هو «أساسًا «نظام ثقافي» أورو - أميركي»[3].

وقد أصبحت الحملة لإنهاء العنف ضد النساء عالميًا مسرح الأحداث الأهم. فبينما لم يكن موضوع العنف ضدَ النساء باعتباره انتهاكًا لحقوق الحقوق الإنسان موضوعًا رئيسًا في مؤتمرات النساء الدولية في 1975 و1980 (رغم أن وثيقة كوبنهاغن في مؤتمر 1980 تذكره)، فإنه بدأ يُذكرُ في مؤتمر نيروبي في عام 1985 على أنه «استراتيجية أساسية لمعالجة موضوع السلام» ولكن ليس باعتباره انتهاكًا لحقوق الإنسان. وسيتم ذلك في عام 1992 حين عرّفت لجنة المراقبة التابعة لـسيداو CEDAW أو «اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة» (التي تم الاتفاق عليها عام 1979 والتي لم تُشِرْ وثائِقُها التأسيسية إلى العنف ضد النساء) العنف المبني على النوع الاجتماعي بأنه شكلٌ من أشكال التمييز وأدخلته في تصنيف حقوق الإنسان. وفي عام 1993، تبنت «الجمعية العامة» للأمم المتحدة بالإجماع «إعلانًا بشأن القضاء على العنف ضد المرأة» الصادر عن «لجنة وضع المرأة»، وفي 1994، عيّنت الأمم المتحدة مقرِّرة خاصة معنيّة بمسألة العنف ضد المرأة. وحرّم الإعلان وحذّر من

(1) المصدر السابق، 2.
(2) المصدر نفسه، 3.
(3) المصدر نفسه، 16.

استخدام أي «عرف» أو «تقليد» ضد المرأة لتفادي الامتثال للالتزامات المنصوص عليها. وقد أكدّ مؤتمر بيجينغ العالمي الرابع حول النساء في 1995 بصورة حازمة رفضه استخدام «حجة الثقافة [أي «التقاليد» و«الأعراف»]». وقد وسّعت التسعينيّات التنظيم المؤسساتي للغاية، لدرجة أن فرع الولايات المتحدة لمنظّمة العفو الدولية أطلق حملة دولية في عام 2003 ضد العنف تجاه النساء باعتباره انتهاكًا لحقوق الإنسان[1].

ظلّت المقاربة العامة للدول آنذاك، كما هي اليوم، على أن توفّق الدول «الخلافات» ما بين الحقوق و«الثقافة»، متجاهلة كونَ «الخلاف» كان أساسًا خلافًا بين «ثقافة» أورو أميركية وأوروبية جديدة أصرّت على أنّه ينبغي على الدولة أن تمنح حقوقًا على الصعيد المحلي والدور الذي طالبت هذه الثقافة الأمم المتحدة به، وهو أن تَفرِض الأخيرة هذه «الثقافة» المبتكرة مؤخرًا في الولايات المتحدة على العالم. كان الخلاف إذًا بين ثقافة أورو - أميركية وغرب - أوروبية إمبريالية وليبرالية أرادت إعادة تعريف نفسها بالنسبة إلى مسألة المرأة في السبعينيّات والثمانينيّات وبين ثقافات غير أوروبية لم تقم بذلك، أو على الأقل لم تقم به بنفس الطريقة. فكون الثقافة الأورو أميركية والأوروبية تقنّعان نفسيهما بمسمّى «الحقوق» وليس «الثقافة»، هو أمرٌ لم يقنع أولئك الذين يُحارِبون الإمبريالية، أو الامتياز الذكوري، أو كليهما[2]. ويشبه هذا تعريف العلمانية المُلهَمة بروتستانتيًا خصومها بأنهم «دينيون»، بينما هي من ابتكر أصلًا مفهوم الفصل نفسه ما بين ما هو ديني وغير ديني والذي تعرِّفُ نفسها عبره على أنها اللا - دين.

---

(1) المصدر السابق، 22 ـ 23.
يمكن النظر إلى قرار مجلس حقوق الإنسان بالجمعية العامة بالأمم المتحدة الصادر في أيلول/ سبتمبر 2012، والداعي لـ «ترقية حقوق الإنسان والحرّيات الأساسية من خلال فهم أفضل للقيم التقليدية للبشرية» المرعي من قبل روسيا الاتحادية والتي دعمته، من بين آخرين، باكستان، نيابة عن منظمة التعاون الإسلامي، على أنه محاولة لمعارضة هذه الخطوة. حول نص القرار انظر:
http://www.wunrn.com/news/2012/09_12/09_24/092412_traditional_files/Traditional%20Values%20HRC%2021%20Resolution.pdf (accessed 25 February 2012).

(2) وحول السياق الأميركي الذي يُنظَرُ فيه إلى التصرف «السيئ» على أنه «ثقافي» وجماعي المصدر عندما يتعلّق الأمر بالأقليّات وعلى أنه شذوذ فردي عن القاعدة عندما يتعلّق الأمر بالشعوب البيضاء، انظر:
Leti Volpp, «Blaming Culture for Bad Behavior», **Yale Journal of Law and Humanities 12** (2000): 89 _ 117.
وعن كيف تُطرَحُ «الثقافة» في نظام المحاكم الأميركي في حالة القضايا الجنائية، انظر أيضًا:
Leti Volpp, «(Mis)Identifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defenses'», **Harvard Women's Law Journal 57** (1994): 91 - 93.

ورغم ذلك، ونتيجة مقاربتها هذه، وكما أوضحت راتنا كابور، فإن «أجندة العنف ضد المرأة قد تناولت مواضيع الثقافة والدين بِطُرُق لم تقم فقط بتعزيز مفهوم النوع الاجتماعي على أنه سمة جوهرانية بل وأيضًا باعتبار خصائص مُعيّنة من الثقافة على أنها جوهرانية هي الأخرى، فضلًا عن تعزيزها للتصويرات العرقية والثقافية»[1]. وتعطي كابور مثال مسألة « قتل المهور» dowry deaths في الهند وكيف تستثمر النسويات الأورو ـ أميركية والغرب ـ أوروبية في إنقاذ الهنديات وكيف تعززُ بعضُ الهنديات بدورهن وجهات النظر الاستشراقية هذه عن «القتل بسبب الثقافة». فحملةُ النساء الليبراليات البيض لإنهاء «قتل المهور» ليست منبَتّة الصلة عن الحملة ضد «جرائم الشرف» في البلدان العربية. وسيتكفّلُ بهذا الجهد كمّ هائل من المنظمات غير الحكومية المدعومة غربيًا والموجودة بالولايات المتحدة وأوروبا ومحليًا أيضًا، حيث تتكون طواقمها، في حالة الأخيرة، غالبًا من النساء الهنديات والعربيات[2]. وتصرّ كابور على أنه:

> **في الساحة الدولية، تُنشأ الذات ـ الضحية، في سياق التركيز الأساسي على العنف ضد النساء، تصنيفًا إقصائيًا مبنيًا على المآخذ العنصرية والصور النمطية عن نساء العالم الثالث. وهذا التصنيف يُعجِّز نساء العالم الثالث ويسلبهن قوّتهن ولا يترجمُ إلى سياسات تحريرية. فهو ينتج فكرة خيالية عن وجود أخواتية كونية، توحد أفرادها تجربتهن مع العنف وعلى أنهن ضحايا. وليس ثمة مكان في هذه التركيبة للاختلاف أو للتعبير عن ذات لها نفوذ. وفي الحقيقة فإن الذات الضحية تنهار بسهولة وتتحول إلى الافتراضات الفيكتورية الكولونيالية عن المرأة الضعيفة الهشة التي لا حول لها ولا قوّة. كما أنها تصب أيضًا في الأجندة المحافظة واليمينية للنساء، التي تسعى لحمايتهن بدلًا من تحريرهن[3].**

كان لتطور هذه الحملة علاقة كبيرة بتاريخ الحرب الباردة، وخصوصًا مع انتصار الولايات المتحدة على السوفييت، الذي أنهى الحرب الباردة، وصعود النيوليبرالية باعتبارها «النظام العالمي الجديد». والغريب في الأمر أن مارغريت كيك وكاثرين سيكينيك، وهما تكتبان تاريخ هذه الحملة، لا تضعانها ضمن تاريخ الحرب الباردة وما بعد الحرب الباردة هذا[4].

---

(1) Kapur, «Resurrecting the Native Subject», 11.

(2) المصدر نفسه، 13 ـ 17.

(3) المصدر نفسه، 36.

(4) انظر:

Margaret E. Keck and Kathryn Sikkinik, **Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics** (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), 165 _ 98.

فبينما شجّعت مؤتمرات المرأة التي رعتها الأمم المتحدة التي بدأت في مكسيكو سيتي في عام 1975 واستمرت في كوبنهاغن في عام 1980 وفي نيروبي في عام 1985 على إنشاء شبكة عالمية من المنظمات النسائية، التي وطدت صلاتها بعضها ببعض، وزودت كل منها بقوائم العناوين البريدية للمنظمات الأخرى، فقد كانت هذه المنظمات تناصر قضايا متعارضة فيما بينها ومنقسمة بجلاء بين منظمات الشمال ومنظمات الجنوب. فقد دفعت المنظمات الأوروبية والأميركية، إلى جانب الأمم المتحدة، باتجاه مسألتي التمييز والمساواة باعتبارهما «الإطار العام» لحركة النساء، رغم أن «إطار التمييز لم يشمل دومًا مخاوف منظمات نساء العالم الثالث، كما عُبِّرَ عنها في حوارات عدة في مؤتمر عام المرأة العالمي في مكسيكو سيتي في عام 1975»[1]. وشدّدت منظمات المرأة السوفييتية والشرق أوروبية ومنظمات من العالم الثالث على مسائل التنمية والعدالة الاجتماعية باعتبارها مفتاحًا أساسيًا لكل من النساء والرجال، بدلًا من الإصرار الغرب - أوروبي والأميركي على إطار التمييز. وسيتفاقم الشقاق في كوبنهاغن، وخصوصًا في ما يتعلّق بالصهيونية والمستعمرة الاستيطانية اليهودية. ولم تكن هذه مجرد انقسامات بين الشمال والجنوب، ولكنها ستظهر إلى حد ما باعتبارها اختلافات داخل المنظمات غير الحكومية الشمالية منها والجنوبية.

لقد أصبح صراع السوفييت والولايات المتحدة على تعريف حقوق الإنسان اليوم صفحة مطوية من تاريخ الحرب الباردة التي انتصرت فيها الولايات المتحدة، ولكن عرضًا وجيزًا لهذا التاريخ يبدو ضروريًا. فبينما أصرّت الولايات المتحدة على أن حقّ العمل والحقّ في الرعاية الصحية المجانية أو المتاحة للجميع والحقّ في التعليم المجاني وحضانات الأطفال المجانية والحقّ في السكن (التي كان يمنحُها النظام السوفييتي في الاتحاد السوفييتي وعبر أوروبا الشرقية على أنها حقوقًا فعلية وليست مجرد حقوق شكلية) ليست حقوق إنسان مطلقًا، فقد أصرّ السوفييت، حسب التقاليد الاشتراكية، على أنها حقوق أساسية للحياة والكرامة الإنسانية وأن الترديد الغربي للحقّ في حرية التعبير وحقّ حرية التجمّع وحرية الحركة وحرّية تشكيل الأحزاب السياسية، إلخ، هي حقوق «سياسية» و«مدنية» وليست حقوق «إنسان»، والواقع أنها في الغرب حقوق شكلية فقط وليست فعلية، إلا لدى الشريحة العليا من المجتمع وللذين يملكون وسائل الإعلام ويستطيعون النفاذ إليه ويستطيعون تمويل الحملات الانتخابية، إلخ.

إضافة إلى ذلك فقد حاجج السوفييت بأنه لكي يتمكن البشر من ولوج الحقوق المدنية

(1) المصدر السابق، 168.

والسياسية بطريقة فعلية فلا بدّ لهم من الحصول على حقوق الإنسان، وأن منح حقوق إنسان مدنية وسياسية شكلية، مع حرمان المواطنين من حقوق الإنسان الفعلية، إنما يفضي إلى عدم منح الحقوق طرًا[1]. ولعلّ ما هو أكثر أهمية في هذا المجال هو أن تعريف الولايات المتحدة فيما بعد الحرب العالمية الثانية لحقوق الإنسان لم يشمل في الخمسينيّات والستينيّات حقوق الأميركيين من أصول إفريقية في التصويت، أو الحصول على نفس الخدمات الاجتماعية التي يحظى بها البيض، أو ألا يُواجِهوا التمييز العرقي الممأسس رسميًا، وكلّها كان يحال إليها في لغة الولايات المتحدة على أنها مجرّد «حقوق مدنية». كان إصرار مالكوم إكس، على ضرورة أن تُرفع انتهاكات الولايات المتحدة لحقوق الإنسان تجاه المواطنين الأميركيين من أصل إفريقي إلى الأمم المتحدة، التي لها سلطة فرض العقوبات على الولايات المتحدة كدولة عنصرية، قد استجلب عليه كثيرًا من التنديد ومكانة أقلّ جدًّا في التخليد الرسمي اللاحق من مارتن لوثر كينغ الذي رضي أساسًا بتحجيم نضال السود في الولايات المتحدة في مجال «الحقوق المدنية»[2].

وفيما انغرس الشكل السوفييتي من «الديمقراطية الشعبية» في هيمنة نظام الحقوق هذا وما نجم عنه من مكاسب فعلية كبيرة وفي التضييق الكبير الذي طُبِّقَ على عموم المواطنين السوفييت، فإن النظام الأميركي لليبرالية «الديمقراطية» قد غُرِس في نظامها الخاص من الحقوق التي منحت مكاسب فعلية وكبيرة لأقلية من المواطنين، مع تطبيق تضييقات كبيرة على أكثرية منهم. ولم يحتج النظام السوفييتي فيما بعد الحرب العالمية الثانية إلى اللجوء إلى وسائل قمعية كبرى عندما لم يبدُ أن نظامه المهيمن مسيطرًا على كلّ شيء؛ فحقيقة الأمر أنه في دولة تعدادها 260 مليون نسمة، في ذروة القمع البريجينيفي خلال عقدي الستينيّات والسبعينيّات لم يكن ثمة أكثر من 500 سجين سياسي في البلاد. وتقدِّر «منظّمة العفو الدولية» في عام 1980 عدد السجناء السياسيين لدى السوفييت بنحو 400 سجين سياسي ما بين 1976 و1980[3]. وفي المقابل اضطرت الولايات المتحدة فيما بعد الحرب، وخصوصًا منذ أواخر

---

(1) انظر:
Albert Szymanski, **Human Rights in the Soviet Union: Including Comparisons with the USA** (London: Zed Books, 1984).

(2) Malcolm X, «Malcolm X: Human Rights and the United Nations», in **Malcolm X: A Historical Reader**, ed. James L. Conyers Jr. and Andre P. Smallwood (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2008), 125 _ 30.

(3) «Amnesty International Says Soviet has detained 400 Dissidents; Abuse of Psychiatry Reported», **New York Times**, 30 April 1980.

الأربعينيّات، إلى الاعتماد على وسائل قمعية أكثر كثافة عندما ضعفت هيمنة نظامها، كما يُثبِتُ القمع المكارثي وقمع الاحتجاجات ضد الحرب واحتجاجات الحقوق المدنية ما بين الخمسينيّات حتى عام 1975، وكان لديها مئات السجناء السياسيين (سجنوا بناءً على حجج قانونية عدّة استُخدِمت لمقاضاة النشطاء) يصعب إحصاؤهم بسبب استخدام التهم الجنائية لسجنِهم[1]. وستتعزّزُ إعادة تأكيد نظام الولايات المتحدة القمعي في نظامها العدلي القمعي والمُعرقَن منذ الثمانينيّات، وسيجري تعزيزه بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2011 مع صدور تشريع «القانون الوطني Patriot Act» وإجراءات قمعية إضافية متصلة به[2].

وفي أواخر الثمانينيّات والتسعينيّات، وبينما وهنت هيمنة «الديمقراطية الشعبية» ذات النمط السوفييتي في ظلّ الهجمات الأميركية المتزايدة إبان الحرب الباردة على الاتحاد السوفييتي، تطلّعَ معظم مواطني الاتحاد السوفييتي وشرق أوروبا إلى إنهاء الأنظمة «الديمقراطية الشعبية» لأحزابهم الشيوعية الحاكمة على أمل الظفر بحقوق سياسية ومدنية على النمط الغربي. وقد أرادوا اكتساب الأخيرة، ليس بديلًا عن، بل إضافةً إلى الاحتفاظ بحقوق الإنسان التي ضمنها لهم النظام السوفييتي. ولكنهم خسروا في النهاية كلّ حقوق الإنسان التي كانوا يتمتعون بها مقابل القليل جدًا من الحقوق السياسية والمدنية الغربية، التي لم تكن في الواقع سوى حقوق شكلية أكثر منها فعلية كانت عرضة لنزوات سلطة الطبقة والسلطة المالية[3]. وقد ساد خطاب الولايات المتحدة لحقوق الإنسان والمعاني التي حددتها الولايات المتحدة لـ «حقوق الإنسان» هذه في سياق الفرضِ الشامل للنيوليبرالية على الصعيد العالمي[4].

ستبدأ السجالات حول النساء وقضايا التنمية من جهة في مقابل التعريفات الليبرالية لحقوق الإنسان من جهة أخرى بالتراجع في مؤتمر نيروبي في عام 1985، الذي عُقد بعد أشهر قليلة من تسلم غورباتشوف زمام السلطة في اتّحاد سوفييتي كان قد تم إضعافه. ولم يكن هذا التراجع وليد صدفة. فمع صعود الولايات المتحدة منذ أواخر السبعينيّات وتراجع

(1) وحول المقارنات انظر: Szymanski, **Human Rights in the Soviet Union**, 152 _ 203.

(2) Michelle Alexander, **The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness** (New York: New Press, 2012).

تُناقش ألكزاندر بالتفاصيل عملية عرقَنة النظام العدلي بالولايات المتحدة منذ السبعينيّات.

(3) Naomi Klein, **The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism** (New York: Picador, 2008).

(4) في المراجعة أعلاه لتعريفات حقوق الإنسان الأميركية والسوفييتية لحقوق الإنسان أقتبس حججي من مقالتي «الحب والخوف والربيع العربي»

«Love, Fear, and the Arab Spring», **Public Culture 26**, no. 1 (Winter 2014): 127 _ 52.

الاتحاد السوفييتي وضعفه الاقتصادي المتزايد لم يبدُ أن سياسات التنمية التي دوفِعَ عنها في مؤتمرات سابقة قد عادت بفائدة كبيرة في ما يتعلّق بتحسين حياة النساء، وبالأخص عندما لم تستطِع مواجهة النظام الدولي الاقتصادي والوضعية الهيكلية لبلدان العالم الثالث، حيث دعت الحاجة للتنمية، في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وفي ظلّ هذا الفشل الملحوظ وتفاقم أزمة الدّيْن العام للدول، وتراجع الاتحاد السوفييتي، تراجعت أجندة التنمية والعدالة الاجتماعية في نيروبي، مفسحة الطريق أمام صعود أجندة حقوق الإنسان. وفي المقابل فإن «موضوع العنف... ظهر ليُقدِّمَ منافذ أوسع للنشاط السياسي... وكان يمكن أيضًا ربط العنف بالتنمية، حيث إن حالات العنف ضد النساء قد حَجَّمَت في حالات عدّة الدورَ الذي يمكِن أن تلعبه المرأة في عملية التنمية»[1].

ومن الجدير بالملاحظة هنا أنه برغم العلاقة التي كانت تربط الهيئات المتخصّصة التابعة للأمم المتحدة بـ «صندوق النقد الدولي» و«البنك الدولي»، إلا إنّها لم تكن متماهية معها. وبرغم افتقار الإثنان لآليات المُحاسبة الديمقراطية، إلا أنّ طبيعة تشكّل منظمة كالبنك الدولي تختلف تمامًا عن تشكّل منظمة مثل «لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان» أو مبادرات النوع الاجتماعي والتنمية. وبغض النظر عن مهمته الإمبريالية، إلا أن لخطاب حقوق الإنسان (وحملاته المنظمة) علاقة أكثر عَرَضِية مع الرأسمالية النيوليبرالية العالمية: حيث إنه يبدأ في لحظات معيّنة بالاقتراب من النقد؛ ويحاول تحصين الأفراد ضد أسوأ إفراطات النيوليبرالية؛ ويزعم أحيانًا أنّه يُقدِّمُ ما يُشبه تقريبًا جمهورًا معارضًا، ومع ذلك فإنه يستمرُّ في العمل بإصرار خارج الحلبة الاقتصادية التي هي أكبر ميادين المشاريع النيوليبرالية.

وفي أعقاب انهيار الاتحاد السوفييتي فإن التحضيرات لمؤتمر القاهرة المنعقد في عام 1994 ومؤتمر بيجينغ المنعقد في عام 1995 قد «وسّعت أكثر وعزّزت هذه الشبكة» من المنظمات غير الحكومية الدولية والإطار الجديد لحقوق الإنسان[2]. واتخذ وضع النساء المسلمات وضعا بارزًا. وفي ظلّ نجاح مؤتمر بيجينغ، لاحظت ماهناز أفخامي وإريكا فريدل أن «الإسلاميين» يسعون لـ «مزاوجة» القانون والثقافة وأنه «من الحتمي منطقيًا أن تُضعضِعَ الأصولية الإسلامية الإسلام بوصفه دينًا»:

ولأن المسلمين، رغم هذا، وبمن فيهم المسلمات، يحتاجون إلى أن يؤمنوا بكونهم مسلمين، فإنه ينجم عن هذا ضرورة استعادة الإسلام ضد، أو إعادة تخيله

(1) Keck and Sikkinik, **Activists beyond Borders**, 171.

(2) المصدر نفسه، 196.

بطريقة مستقلة عن، الأصولية... وقد بدأت المسلمات بالاهتمام النشط بالحجج الثيولوجية فيما يخصُّ النساء. فرحن يزعمن أن لهن الحق في تأويل الشرائع والنصوص الدينية بأنفسهنّ وبأن يتعلّمنَ المعرفة الضرورية لهذا التأويل؛ ويتحدّينَ تأويلات النصوص ذات المركزية الذكورية والكارهة للنساء؛ وهن مصمِّمات على إيجاد تبريرات في الإسلام تتيح المطالبة بالحرية الفردية وحقوق المرأة... وليس هذا سهلًا في أماكن كالبلدان الإسلامية حيث تُشكِّلُ السلطات الدينية، والمشاعر المعادية للغرب وللحداثة، والأجندة الإسلامية، والاقتصادات الضعيفة عوائق قوية لتحقيق النساء لحقوقهّن»[1].

وفي ما يخص «مزاوجة» «القانون» الإسلامي والثقافة، فإن أفخامي وفريدل تعيان أنّ ثمّة استخدامًا جوهرانيًا لمصطلحات كـ «مسلم» و«إسلام» وحتى «النساء المسلمات»، رغم الاختلافات العديدة بين مَن يُعْرفون بهذه الأسماء، بما فيها «التقاليد الثقافية المحلية، التي لا يمكن تبريرها تاريخيًا بالإشارة إلى الإسلام. ومع ذلك، فإنها تُستخدم مرارًا لإنكار حقوق النساء باسم الإسلام»[2]. وتضيفان أنه «بالنسبة إلى الناشطات العاملات على دفع حقوق النساء في هذه المجتمعات المسلمة، فإن المعرفة اللازمة لفصل الأوضاع الثقافية التي تعيق حقوق النساء عن «الإسلام» هو دومًا أساسي لتحقيق النجاح في هذا المضمار»[3].

وهنا يبدو أن المهمة المدرجة مزدوجة، ألا وهي فصل الإسلام عن «التقاليد الثقافية المحلية» واستعادته من السلطات الدينية «الكارهة للنساء». لاحظ كيف تفهم أفخامي وفريدل «مطالبة» النساء المسلمات باستعادة الإسلام على أنه متوافق مع الخطّ النسوي الليبرالي لـ«الحرية الفردية وحقوق النساء». ففي عالم المنظمات غير الحكومية النسوية المُموّلة غربيًا لا يبدو أن أفخامي وفريدل قد أساءتا فهم المشروع، بل يبدو أنهما تقصيان أولئك المسلمات اللواتي استثمرن في التأويلات الثيولوجية وغير الثيولوجية التي تُحبِّذُ النساء خارج الليبرالية النسوية الغربية، كحالِ كثير من المسلمات الإيرانيات اللواتي عطّلن السياسات التي ميّزت ضد المرأة بعد الثورة الإيرانية عبر توظيف سعيهن للحصول على دعم ملالي إيران لمصلحة قضيتهن، مع استخدام الأخيرين للمسجد كمنبر لنشر رسالة حق

(1) Mahnaz Afkhami and Erika Friedl, eds., **Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform** (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997), xii, xiii.

(2) المصدر نفسه، xiii.

(3) المصدر السابق، xiv.

المرأة في العمل وأهمية منع الحمل، من بين مواضيع أخرى[1]. كما يبدو أيضًا أنّهما تقصيان المسلمات الورعات اللواتي يمثلن جزءًا من حركة اجتماعية جديدة في مصر على سبيل المثال لا الحصر، وكذلك المسلمات الناشطات والأكاديميات أمثال هبة رؤوف عزت (سيأتي ذكر آرائها لاحقًا)، اللواتي لا يتكلمن اللغة الغربية الليبرالية عن الحقوق أو نسختها المؤسلمة، ولم تُسهم أيّ منهن في المُجلّد المُحقّق لأفخامي وفريدل.

ولعلّ هذا كان بسبب أن هؤلاء النساء لم يُستدعين (أو إذا استدعين لم يحضرن) للمشاركة في مؤتمر أيّار/ مايو 1996 الذي نظّمه واستضافه معهد «سيسترهود إز غلوبال» (الأخواتية عالمية) في واشنطن دي سي الذي شغلت أفخامي نفسها منصب مديرته التنفيذية في ذلك الوقت ، تحت شعار **بيجينغ وما بعدها: تطبيق عريضة العمل في المجتمعات المسلمة**، والذي ضم كتاب أفخامي وفريدل أوراقه البحثية، أو بعضًا منها[2]. ومن بين المساهِمات السبع عشرة في هذا الكتاب اللواتي كانت مهمتهن تطبيق عريضة بيجينغ في «المجتمعات المسلمة»، كانت اثنتان فقط منهما مسلمتين تعيشان في مجتمعات مسلمة في الهند وماليزيا[3]. أما مهمة «استعادة الإسلام» التي وضعتها المحرّرتان لتطبيق العريضة فإن «معظم [المشاركات] رفضن المشروع باعتباره مشروعًا فكريًا وعاطفيًا وأنه مُجهد للغاية سياسيًا... أو اعتقدن أنه من الأفضل أن يُترَك لعلماء الدين»[4].

العنف ضد النساء على صعيد دولي

سيأخذ مصطلح «العنف ضد النساء» تعريفه الأول عام 1994، من قبل «منظّمة دول القارة الأميركية Organization of American States، التي تبنّت «معاهدة دول القارة الأميركية

(1) انظر:

Parvin Paidar, **Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran** (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 286 _ 89, 322 _ 35.

وحول السجال النشط حول النساء والنسوية في جمهورية إيران الإسلامية، انظر:

Ziba Mir-Hosseini, **The Religious Debate in Contemporary Iran** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(2) Afkhami and Friedl, Muslim Women and the Politics of Participation, xvi.

(3) xxi _ xxiii. انظر: حول نقد المؤتمر وأجندته الحقوقية الليبرالية، انظر:

Mervat Hatem, «Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses», **Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East 26, no.** 1 (2006): 26 _ 27.

(4) Hatem, «**Islamic Societies**», 26.

لمنع ومعاقبة واستئصال العنف ضد النساء». وكان مصطلح «العنف ضد النساء» قد ظهر قبل ذلك بسنوات قليلة باعتباره مصطلحًا يجمع ممارسات معيّنة في سلة واحدة، بما فيها العنف المنزلي والاغتصاب في الولايات المتحدة وأوروبا وخفاض النساء والختان القسري وبتر البظرين في البلدان الإفريقية[1] وقتل المهور في الهند، والتعذيب واغتصاب السجناء السياسيين في أميركا اللاتينية، والعبودية الجنسية الإناثية في آسيا وأوروبا. وكان على هذا التصنيف أن يتم «استنباطه ونشره قبل أن يستطيع الناس التفكير في هذه الممارسات على أنها «مماثلة» بطريقة أساسية»[2]. وتضيف كيك وسكينيك أن هذا التصنيف كان أيضًا يؤدي:

> **أغراضًا استراتيجية رئيسة للناشطات اللواتي يُحاولن إقامة حملة عابرة للدول لأنها تسمح لهن بأن يجذبن حلفاء ويجسرن الخلافات الثقافية. وقد ألزمت الاستراتيجية الناشطات الدوليات بالبحث عن معيار أساسي مشترك ـ أي الإيمان بأهمية حماية السلامة الجسدية للنساء والفتيات من الانتهاك ـ يكون مركزيًا لليبرالية، وفي نفس الوقت مركزي لمعنى الكرامة الإنسانية في عدّة ثقافات أخرى[3].**

لم يكن مفاجئًا أن تبدأ مناصرة الحملة لإنهاء العنف ضد النساء باكتساب القبول في الأمم المتحدة بحلول عام 1987. ففي حقيقة الأمر، إن «توسعًا هائلًا في التنظيم [لهذا الهدف]» كان قد حدث داخل المنظمات غير الحكومية منذ تلك اللحظة[4]. ولم يكن نجاح الخطاب الليبرالي الأورو ـ أميركي عن حقوق النساء وهزيمته للخطابات المنافسة إبان مؤتمَرَيْ القاهرة وبيجينغ مفاجئًا، حيث حقّق نجاحه هذا بعد مرور نصف عقد على انتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة وسقوط النظام السوفييتي. وبينما ستقوم جماعات من الشمال بالحملة مع «نظرائها» في العالم النامي، فإن الأميركيين اللاتينيين هم من سيصبِحُون أكثر أعضائها نشاطًا[5].

ومنذ أواخر الثمانينيّات فصاعدًا ستصبح «مؤسسة فورد» الأميركية المانحَة الرئيسة

---

(1) حول مسألة تسمية هذه الممارسة واستثمار النسويات الأميركيات البيض والأميركيات من أصل إفريقي في إنقاذ «الضحايا» الإفريقيات منها، انظر:
Hope Lewis, «Between Irua and 'Female Genital Mutilation': Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide», **Harvard Human Rights Journal** 8 (1995): 1 _ 55.
وانظر أيضًا:
Hope Lewis and Isabel Gunning, «Cleaning Our Own House: 'Exotic' and Familial Human Rights Violations», **Buffalo Human Rights Law Review** 4 (1998): 123 _ 40.

(2) Keck and Sikkinik, **Activists beyond Borders**, 171 _ 72.

(3) المصدر نفسه، 173.

(4) المصدر نفسه، 197.

(5) المصدر نفسه.

للحملة، بما تصل قيمته إلى نصف مساهمات كلّ المؤسسات الأميركية مجتمعة (يجب الإشارة هنا إلى أن مؤسسة فورد كانت أيضًا أحد المساهمين الأساسيين في إنشاء «مرصد هلسنكي» في عام 1977، الذي سيصبِحُ لاحقًا «مرصد حقوق الإنسان» [والذي لسبب ما لا يترجم اسمه إلى العربية بل يسمى «هيومان رايتس ووتش»])[1]. وسيتزايد أيضًا التمويل الأوروبي في هذه الفترة بشكل ملحوظ. ومن المهم الإشارة إلى ازدياد التمويل بشكل كبير في عام 1990، العام الذي كان فيه الاتحاد السوفييتي يتهاوى. وستصبح المنظمات الأميركية والغرب أوروبية «نصيرة أساسية للجهود التنظيمية التي جعلت لمجموعات النساء حضورًا قويًا في مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان [الذي عُقد في عام 1993] كما في مؤتمر السكان بالقاهرة ومؤتمر النساء ببيجينغ»[2]. وستذهب الأموال كما هو متوقع إلى المنظمات غير الحكومية الشمالية وليس إلى منظمات العالم الثالث، ما أدى إلى توترات وادّعاءات بأن المنظمات غير الحكومية الشمالية لا تُمثِّلْ المنظمات غير الحكومية الجنوبية كما زعمت[3]. ولا ترى كيك وسيكينك أن لسقوط الاتحاد السوفييتي وما أعقبه من فرض النظام النيوليبرالي الأميركي عالميًا دورًا في أي من هذا. بل على العكس، فإن تحليلهما يزعم أن سبب ارتداء المؤسسات الأميركية عباءة حقوق النساء فجأة إنما يعود إلى «تغييرات في الطواقم في داخل المنظّمات» وبأنه كان لبعض النساء الجديدات اللواتي وُظّفن في هذه المؤسسات موقفا «شديد الحماس» من موضوع العنف ضد المرأة وأنهن ناصرن حقوق المرأة. أما الدوافع وراء توظيف هذه المؤسسات لهؤلاء النساء في المقام الأول فتبقى غير مطروقة من قبل الباحثتين[4].

وكان قد تم إدماج «موضوع حقوق النساء في إطار «الحقوق» في مؤتمر فيينا، وإدماجه أيضًا «في الإطار العام، مستبدِلًا إطار (التمييز) الذي كان قد تم تبنيه في اتفاقية سيداو في عام

(1) William Korey, **Taking on the World's Repressive Regimes: The Ford Foundation's International Human Rights Policies and Practices** (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 93.

كتاب كوري هو عبارة عن كتاب دعائي وترويجي لمؤسسة فورد. لقراءة تقويم نقدي عن دور مؤسسة فورد في دعم الديكتاتوريات اليمينية حول العالم، انظر: Naomi Klein, **The Shock Doctrine**, 73 – 75, 152 _ 53.

(2) Keck and Sikkinik, **Activists beyond Borders**, 182.

(3) المصدر نفسه، 183.

(4) المصدر نفسه، 182.

1979 وإطار (التنمية) في سجالات المرأة والتنمية»[1]. بيد أن بعض الناشطات الأميركيات لم يعتقدن أن إطار حقوق الإنسان كان كافيًا. فمثلًا حاججت مارشا فريمان أن «النساء نادرًا ما يكن أسيرات الضمير ولكنّهن دومًا أسيرات الثقافة»، باستثناء، على ما يبدو، النساء البيض في أوروبا والولايات المتحدة حيثُ لا تظهر الثقافة إلا في حالة الأقليّات العرقية والإثنية غير البيضاء[2].

تنتقد كيك وسيكينيك «النقاد الذين يحاججون أحيانًا بأن الشبكات العابرة للدول هي مطية لفرض المسائل التي تهم الدول والمؤسسات أو المنظمات غير الحكومية الغربية على الحركات الاجتماعية في العالم الثالث» عبر إصرارهما على أن «إطارَ العنف قد ساعد النساء على التغلب على هذا السجال العقيم في معظم الأحيان بين الشمال والجنوب بإنشائه تصنيفًا جديدًا: فعندما يُصنَّفُ كلٌّ من ضَرْب الزوجات أو الاغتصاب في الولايات المتحدة أو تشويه الأعضاء التناسلية للمرأة في إفريقيا أو قتل المهور في الهند على أنّه من أشكال العنف ضد المرأة، عندها يصبح بإمكان النساء تأويل هذه الخروقات على أنها عامل مشترك بينهن وأن يبحثن عن جذور الأسباب المثيلة لها»[3]. إلا أن هذا لم يحدُث في الواقع، حيث، وكما عقّب كثيرون، لا يُعتبر الاغتصاب وضرب الزوجات في الولايات المتحدة وغرب أوروبا انتهاكًا لحقوق الإنسان.

وتصوغ الباحثة النسوية الأميركية من أصول هندية إندربال غريوال الأمر بصراحة من دون تجميل أو مواربة على النحو الآتي: «في دول، كالولايات المتحدة، ذات ثقافات تشريعية أبوية ومناهضة للنساء، لم تلجأ المجموعات النسوية إلى مزاعم حقوق الإنسان؛ فقد اعتبرن أن النظام التشريعي الأميركي أصلًا، وإن كنّ على خطأ، وأنظمة أخرى مثله، كافية لضمان حقوق المرأة دون الحاجة للجوء إلى الآليّات الدولية للأمم المتحدة»[4]. وكان الإجماع العام الذي رافق النظام الحاكم الجديد لمنظمات حقوق الإنسان هو إجماعٌ زعمَ أنّ «الشمال يضمن حقوق الإنسان (مع بعض الاختلالات) بينما يحتاج الجنوب إلى تحقيقها»[5]. ومن

---

(1) المصدر السابق، 184.

(2) مقتبس من المصدر نفسه، 184.
وحول هذا انظر: Leti Volpp, «**Blaming Culture for Bad Behavior**», 89 _ 90.

(3) Keck and Sikkinik, **Activists beyond Borders**, 197.

(4) Inderpal Grewal, **Transnational America** (Durham, NC: Duke University Press, 2005), 129.

(5) المصدر نفسه، 133.

الجلي في هذه الحالات أن النسويات الليبراليات الأميركيات (والأوروبيات) اتبعن منهج مارتن لوثر كينغ داخليًا ومنهج مالكوم إكس في العالم الثالث.

يُلاحظ دافيد تشاندلر في تحليله لبزوغ مفهوم «الإنسانوية العسكرية» Military Humanitarianism أن تطور النظام الحاكم السائد الذي تربعت عليه المنظمات غير الحكومية في الثمانينيّات كان قد ركّزَ على «بناء القدرات» و«التمكين» empowerment و«المجتمع المدني» (وهذا طبعًا تماشِيًا مع أفكار الدمقرطة التي ناقشناها في الفصل الأول، لا سيّما أن المسلمين يفتقرون لمجتمع مدني وأنّه ينبغي إنشاء واحد لهم لجعل الديمقراطية تتقدّم)، «حيث نوقشت الحاجة لتدخل طويل الأمد في المجتمع وإنشاء مجالٍ محليٍّ يمكن التأثير عليه في معزلٍ عن الدولة في العالم الثالث»[1]. ولكن بدلًا من ذلك، فقد أنشأت منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية عالمًا ثالثًا هو عبارة عن «ضحية تعسة وفي أزمة» يحتاج لأن تنقذه المنظمات غير الحكومية من العالم الأول التي تلعب دورًا في «خلاصه» من «الشرير، أي الحكومة غير الغربية أو من سلطات الدولة التي تسبّبت بالمجاعة والفقر نتيجة الفساد الشخصي أو سياسات الإنفاق الخاطئ، أو تبنت عن وعي وإصرار سياسة الإبادة أو القمع العام»[2]. وبالنسبة إلى الذين طرحوا سردية الخلاص والإنقاذ فإنها تبقى، عن وعي أو عن غير وعي، في إطار التقاليد المسيحية والحملات التبشيرية القائمة عليها، واستمرارًا لتاريخ الامتيازات التي فرضتها أوروبا المسيحية على، وانتزعتها من، العثمانيين.

ستغدو مسألة النساء والتنمية أساسية لأجندة منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية، ولكنها لم تكن نفس المسألة التي فرضها النشطاء الاشتراكيون الشرق - أوروبيون ونشطاء العالم الثالث المعادون للإمبريالية في السبعينيّات والثمانينيّات. فقد انخرطت الآن في حلول فردانية، بما فيها القروض الصغيرة المقدمة من قبل البنوك الخاصة والمنظمات غير الحكومية وصناديق التنمية الأخرى. ولم ينزع هذا المخطط شرعية الدول غير الغربية فحسب بل شرّعن بالمقابل خطاب المنظمات غير الحكومية الغربية دفعة واحدة. ويُحاجج تشاندلر بأن هذا هو ما أدّى، بدعمٍ من هذه المنظمات غير الحكومية، إلى التدخل العسكري «الإنساني» على أساس «أخلاقيٍّ»، تدخلٌ سيُدّشَنُ في كوسوفو في التسعينيّات ولم يخبُ منذئذ.

(1) David Chandler, «The Road to Military Humanitarianism: How the Human Rights NGOs Shaped a New Humanitarian Agenda», **Human Rights Quarterly**, no. 23 (2001): 687.

(2) المصدر نفسه، 690.

وسيكون دور الإمبريالية الأميركية في هذا بارزًا جدًا إلى درجة أن بعض نقادِها سيُحاججون بأنّ عليها أن تكون كذلك. فبعد شرح التصوير العنصري لجرائم النوع الاجتماعي الغرائبية خارج وداخل الولايات المتحدة، وبعد شرح الأساس العنصري لإمبريالية حقوق الإنسان، سواء من الأشكال النسوية أم غير النسوية منها، فإن الباحِثتين الأميركيتين - الإفريقيتين النسويتين هوب لويس وإيزابيل غَنينغ مثلًا، لا تزالان تصِرّان على أنه ينبغي على الولايات المتحدة أن تلعب دورها التقليدي الإمبريالي، ولكن هذه المرّة كي تنجز أهدافًا خَيِّرة، وهو ما سيُخفف بطريقة ما من إمبرياليتِها.

وبدل أن يعملن فقط كما لو أنهن مختلِسات نظر إلى الممارسات الأجنبية الغرائبية كالخفاض، فبإمكان الناشطات الأميركيات أن يتوقّفن لمعاينة هل وكيف ساهمت سياسات الولايات المتحدة في الانتهاكات التي نسعى لإنهائها. فمثلًا كان بإمكان الناشطات الأميركيات حثّ حكومة الولايات المتحدة الأميركية على تسهيل الإمداد بالدعم المادي للمجموعات المحلية التي تعمل ضد الخفاض. هذه المنظمات نتجت عن قاعِدة شعبية هي دومًا صغيرة وغير مُمَوّلة. وقد توصمَ قائداتها بأنهن خائنات للتقاليد الثقافية المحلية ومعتذرات عن الإمبريالية الغربية. ورغم الطرق المثيرة للجدل التي يمكن للشروط التي تخضع لها المساعدة المالية أن تعمل بها، فقد كان بإمكان الولايات المتحدة أن تستخدم تأثيرَها للترويج لاحترام حقوق الإنسان للنساء لدى الحكومات الوطنية التي لها علاقات تجارية معها والتي تمدّها بمساعدات مالية[1].

ولويس وغَنينغ ليستا وحدهما في دعوتِهما هذه. ففي سياق الحرب على أفغانستان والانتصار الأميركي لـ«حقوق» النساء الأفغانيات والتزامه بـ«تحريرهن»، فإن الأنثروبولوجية ليلى أبو لغد (باحثة أميركية وُلِدت في الولايات المتحدة لأم أميركية يهودية أشكنازية وأب فلسطيني عربي مسلم) أصدرت دعوة شبيهة إلى النسويات الليبراليات الأميركيات، بعد أن قامت بطريقة سلسة باقتباس ومحاكاة حجج الناقدات النسويات المعاديات للاستعمار في العقود العديدة الأخيرة ضد العنصرية والتنميط والآراء ذات المركزية الغربية التي تميّزت بها النسوية الغربية منذ القرن التاسع عشر والدور الذي أوكلته الأخيرة إلى النسويات الليبراليات الأميركيات لتخليص وإنقاذ النساء المسلمات من سجانيهن الذكور:

إن فكرتي هي تذكيرنا أن نكون على وعي بالاختلافات، محترِمات للسبل الأخرى

(1) Lewis and Gunning, «**Cleaning Our Own House**», 133.

تجاه التغيير الاجتماعي الذي قد يُعطي للنساء حيواتٍ أفضل. هل يمكِنُ أن يكون هنالك تحرير إسلامي؟ و، فيما عدا هذا، هل التحرير هو أصلًا هدف تكافح من أجله كلّ النساء أو الشعوب؟ وهل التحرّر والمساواة والحقوق جزء من لغة كونية يجب أن نستخدمها؟... وبعبارة أخرى، هل قد تكون لرغبات أخرى قيمة أكبر عند مجموعات مختلفة من الناس؟ مثل العيش في عائلات مترابطة؟ أو العيش بطريقة تعبدية لله؟ أو العيش بدون حرب؟[1]

وتتبرع أبو لغد بمخبراتها المحليات المصريات ليخوِّلوها استجداء النسويات الغربيات: «لقد قمتُ على مدى أكثر من عشرين سنة بأبحاث ميدانية في مصر ولا يُمكِنُني أن أفكِّرَ في امرأة واحدة أعرِفُها، من الأرياف الأكثر فقرًا إلى الأكثر تعليمًا وكوزموبوليتانية، قد عبّرت عن شعور بالحسد إزاء نساء الولايات المتحدة، اللواتي ينظرن إليهن كنساء يعشن بلا مجتمعات حميمية، وأنهن عرضة للعنف الجنسي وللفراغ الاجتماعي، ويدفعهن النجاح الشخصي بدل من الأخلاق، أو أنهن للعجب لا يُكنّن احترامًا لله»[2]. وقد قدّمت أبو لغد مرافعتها هذه في سياق الدعم النسوي الأميركي لاجتياح الولايات المتحدة لأفغانستان. وكانت أبو لغد تخاطب هؤلاء النسويات باعتبارِهنّ جمهورها الأساسي:

أليس بإمكانِنا أن نضعَ الحجاب جانبًا وأن نضرب صفحًا عن مشاغل إنقاذ الآخرين وأن نقوم عِوضًا عن ذلك بتدريب رؤيتنا على سُبل جعل العالم مكانًا أكثرَ عدلًا؟ فالسبب الذي لا ينبغي به أن يُخلط بين احترام الاختلاف والنسبية الثقافية هو أنه لا يستثني سؤال كيف بإمكاننا، ونحن نعيش في هذا الجزء ذي الامتيازات وذي النفوذ من العالم، أن نعاين مسؤولياتنا عن الأوضاع التي يجد فيها الآخرون أنفسهم في مناطق بعيدة... إن المقاربة الأكثر فائدة... هي أن نسأل كيف بإمكاننا أن نساهم في جعل العالم أكثر عدلًا. عالم ليس مبنِيًا على المطالب العسكرية الاستراتيجية والأمنية[3].

وبينما لاحظت أبو لغد الفرق بين السلطة السياسية في الشمال والجنوب، فإنها، ويا للعجب، لم تَرْعَوِ عن توظيف لغة المساواة في العلاقة بين الشمال والجنوب عندما تعلّق الأمر بالعمل السياسي للنساء. وليس اهتمامها (الذي، كاهتمام لويس وغَنينغ، يعارِضُ التدخل المُضِّر للولايات المتحدة) هو بالضرورة عن التورط المستمر للأميركيات بحياة

(1) Lila Abu-Lughod, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», **American Anthropologist**, n.s., 104, no. 3 (2002): 788.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 789.

النساء في المناطق البعيدة، بل الشكل «الخلاصي» الذي أخذه هذا التورط (وهنا تختلف عن لويس وغَنينغ اللتين تستمِرّان في الاستثمار في مهمة الخلاص والنجدة): «لو ابتغينا أن نكون نشيطات في شؤون المناطق البعيدة، فهل بإمكاننا أن نفعل ذلك في إطار دعم مَن يهدفون في تلك المجتمعات إلى تحسين شروط حياة النساء (والرجال)...؟ وهل بإمكاننا أن نستخدم اللغة الأكثر مساواة، كالتحالفات والإئتلافات والتضامن بدلًا من لغة الخلاص؟»[1]. وتختُم بتأكيد أن «العمل التبشيري والنسوية الكولونيالية ينتميان للماضي. إن مهمتنا هي أن نستكشف بنقدية ما يمكن أن نفعله للمساعدة في خلق عالم يمكن فيه لهؤلاء الأفغانيات المسكينات، اللواتي «ترقُّ لهنّ قلوب المتحضرين»، أن يجدن السلامة والحياة الكريمة»[2].

ومع ذلك فيبقى من غير الجليّ كيف يمكن لهذه «المساعدة» أن تأخذ أشكالًا غير خلاصية، خصوصًا أنه في حقيقة الأمر أنّ ما أنعش الحركة النسوية الأميركية بعد الانتكاسة التي واجهتها في أواخر السبعينيّات وبداية الثمانينيّات، هو بالذات ارتداؤها عباءة العمل «الدولي». بالإضافة، فإن التشريعات المهمة (وإن لم تكن شاملة البتة) الحامية لبعض النساء (الأميركيات) من التمييز والانتهاك المجنسن التي بدأ تبنيها في القانون والممارسة، رأى الفرع المسيطر من الحركة النسوية الأميركية فيها مكاسِبَ عالجت الوضع المحلي في الولايات المتحدة وأنه على الحركة النسوية أن تستخدِمها لتفعِّلَ نفسها عبر نشرها على مستوى العالم، أي كونتها. وكما حاججت إيمي فاريل وباتريس ماكديرموت، فإن «النسوية الدولية ونضالات النساء الإفريقيات والبوسنيات والشرق أوسطيات كانت أساسية في إبقاء الحركة [النسوية] على قيد الحياة» وأن «هذا العمل السياسي والتشديد على وضعية الضحية لنساء العالم الثالث كان محوريًا لبناء النسوية الأميركية نفسها في نهاية القرن العشرين. فقد شكّلت حماية نساء العالم الثالث هذه الفهوم لدور وماهية المرأة الأميركية وللنضال النسوي»[3].

وخلافًا لدعوة أبو لغد للسلام والتفهم للاختلاف الثقافي، فإن إندربال غريوال تتصدّى

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، 790.

(3) Amy Farrell and Patrice McDermott, «The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism», in **Just Advocacy: Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation**, ed. Wendy S. Hesford and Wendy Kozol (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005), 47.

للمهمة الصعبة لشرح أن كوننة حقوق المرأة على أنها حقوق الإنسان، والتي تفترِضُ أن النساء «خاضعات لما يُسمّى بـ (العنف المنزلي) عبر الحدود الدولية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية»، قد أدّى إلى طرح الذات الأنثوية كمفهوم جوهراني[1]. وبينما تفهم أبو لغد أنه لا ينبغي تكرار تاريخ النسوية المسيحية والكولونيالية من قبل النسويات الأميركيات الليبراليات المعاصرات في جهودهن المُعَوْلِمة، فإن غريوال تنطلق من فهم أن إمبريالية النسوية الأميركية ليست فقط ناتجة عن تحوّلات تاريخية معيّنة ولكنها أيضًا عنصر مُكوِّن للحركة أنطولوجيًا وإبستمولوجيًا. وتختم بأنّ «حقوق النساء باعتبارها مشروع حقوق الإنسان قد كونَنت تصنيف ‹النساء› وجعلته ثابتًا في نفس الوقت الذي عالجت فيه أوضاعهن في إطار خطاب الحقوق والمجتمع المدني. فبتشكيلها نضالًا (دوليًا)، يمكن فيه لكل النساء من كل الأمم أن يتكلّمنَ أو أن يفهمن بعضهن بعضًا أو أن يعملنَ معًا من أجل هدف (مشترك)، فقد تحول النوع الاجتماعي (الجندر) إلى مفهوم ثابت عن طريق ممارسات صُوِّرت باعتبارها انتهاكات لحقوق الإنسان مرتبطة جوهريًا بالنوع الاجتماعي»[2].

وفي هذا الإطار تشرحُ آنّ نورتون كيف كان لتعبئة وحشد النساء الغربيات لـ «مشروع تحرير العالم الإسلامي أو هزيمته على الأقل»[3] انعكاسات على النساء في داخل الغرب:

> **أثناء مشاركتهن في هذ الحملة، تتعلم [هذه النساء الغربيات] أن ينظرن إلى النماذج الغربية من الجنس والنوع الاجتماعي على أنّها مُحرِّرة، وصالحة كونيًا من دون منازع، ومعفاة من النقد. فينصرفن بعيدًا عن دفع وضع النساء في الداخل إلى الأمام وينخرطن في مشاريع السيطرة الإمبريالية**[4].

ويستمر الأساس الغربي الثقافي والسياسي لهذه التعريفات في التسيّد. فالنساء الأميركيات والأوروبيات اللواتي كُنّ نشطات في هذه المنظمات غير الحكومية مفعمات بالمشاعر القومية الأميركية والأوروبية، التي تجعلهن يرين أنفسهنّ على أنّهن «حرائر» «مقارنة بـ (أخواتِهن) في العالم النامي»، ما يعنيه هذا من «هيمنة مجموعات نساء العالم الأول للتأثير على حياة النساء ومجموعات النساء حول العالم وذلك عن طريق إنشاء

(1) Grewal, **Transnational America**, 136.

(2) المصدر نفسه، 137.

(3) Anne Norton, **On the Muslim Question** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 72.

(4) المصدر نفسه، 97.

«أجندة مشتركة» تُنتِجُ النساء باعتبارهن مواضيعها وباعتبارهن السكان المستهدفينَ»[1]. إن ما تسميه غريوال بأممية حقوق الإنسان قد «صوّرت استخدام وسائل [حقوق الانسان] من قبل الذوات (غير الغربية) على أنه البرهان على قابليتها للتطبيق التي لا خلاف عليها بدلًا من أنها خطاب سلطة أنشأته أنماط المعرفة الكوزموبوليتانية»[2].

تُعتم عملية ربط «خطاب الحقوق» في الماضي والحاضر بالقوى الأميركية والأوروبية «اليسارية»، قبل وحتى بعدَ مأسستِه في سياسات الدولة الإمبريالية، على حقيقة استخدامه بشكل فعال من قِبل الرأسماليين اليمينيين المحافظين في الولايات المتحدة. وفي الحقيقة، كان الأميركيون اليمينيون قد أثاروا مسألة «حقوق البشر» و«الحقوق الطبيعية» إبان الأزمة الاقتصادية في الفترة ما بين الحربين العالميتين لدعم حرية التعاقد (التجاري) وحماية الملكية الخاصة من إخضاعهما للتنظيم والرقابة الاجتماعية. وكما يُبيِّنُ صموئيل موين فإن هذا الفصل من تاريخ استخدام «الحقوق» «يُحْذف دائمًا من مُحاوَلات إعادة تأهيل تاريخها باعتباره تاريخًا تقدميًا لأنه فصل غير متسق» مع الاستدعاء الأيديولوجي للحقوق من قبل مناصريها الأورو - أميركيين والغرب أوروبيين باعتبارها قضية يسارية غير إمبريالية[3]. وإذا كان البابا بيوس الحادي عشر قد استدعى، أثناء التداعيات التي أدت إلى الحرب العالمية الثانية، حقوق الإنسان باعتبارها فكرة مسيحية، كما سيفعل كثيرٌ من الكاثوليك الأوروبيين، فضلًا عن المجموعات الكاثوليكية والبروتستانتية الأميركية، فسيقوم المحافظون الغرب أوروبيون في فترة ما بعد الحرب باستخدام لغة «حقوق الإنسان»، كما كان نُظراؤهم الأميركيون قد فعلوا قبلهم، على أنها كانت مرتبطة في معظم الأحيان إن لم نقل ملتصقة بالهوية المسيحية للحرب الباردة»[4]. وحتى في حالة المُؤطِّرين الثلاثة للإعلان العالمي لحقوق الانسان، فإنها مرّة أخرى «المسيحية هي ما حدّدت [لهم] الرؤية الكونية»[5]. وكون أحد الثلاثة (كان الاثنان الآخران هما إلينور روزفلت وجون همفري) كان المسيحي اللبناني الطائفي المعادي للمسلمين والمحافظ المعادي للشيوعية شارل مالِك هو مؤشر

(1) Grewal, **Transnational America**, 142, 143.

(2) المصدر نفسه، 143.

(3) Samuel Moyn, **The Last Utopia**, 35 _ 36.

(4) المصدر نفسه، 50، 53، 55، و47.

(5) المصدر نفسه، 64.

واضح على هذا[1]. وسيُكرِّرُ مالِك فهمه للأصول المسيحية لحقوق الإنسان في عام 1968 عندما اعترف أن «لا شيء» في «الإعلان العالمي» لا يمكن ردّه إلى النسيج الديني المسيحي العظيم». وأضاف أن الأشكال المعاصرة التي حملها الإسلام قد جعلته غير قادر على المساهمة في حقوق الإنسان خلافًا لـ «تقاليده [الأولى] الإنسانية الملحوظة التي ينبغي إحياؤها لعصرنا بشكل مستقلّ عن تقلبات السياسة»[2]. وفيما سيدشِّنُ الأميركيون استخدام حقوق الإنسان في هجمات الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفييتي في أواخر الأربعينيّات، فإن الحملة ستتحرّك ببطء في الستينيّات حتى أعيدَ إحياؤها بكامل قوّتها أثناء سنوات جيمي كارتر في الحكم، في النصف الثاني من السبعينيّات، عندما وُلدت مهنة حقوق الإنسان نفسها قلبًا وقالبًا عن طريق تبني أجندتِها من قبل السياسة الإمبريالية الأميركية الرسمية.

وستقوم «منظّمة العفو الدولية»، التي رأت النور عام 1961 في بريطانيا كجزء من حملات مستمرة ضد السوفييت، بتسليح نفسها بالمُثل المسيحية. فقد كان مُؤسِّسُها بيتر بيرنسون يهوديًا اعتنق المسيحية (وسيُطوِّرُ علاقات مع الاستخبارات البريطانية) وأسهم اعتناقه هذا في نفس وعين تاريخ مركزية المسيحية في المفاهيم الليبرالية لحقوق الإنسان[3]. وإذا كانت الديمقراطية، كما أظهرنا في الفصل السابق، قد قدّمت على أنها أعلى مراحل المسيحية، فإن حقوق الإنسان ستُثبَّتُ على أنّها جوهر المسيحية ومبدؤها («الغربي») الذي ينبثِقُ منها السعي وراء الديمقراطية، وأنها إحدى الآليات التي يمكن من خلالها الترويج للديمقراطية. كان البعد الأممي لهذه الحملة مهمًّا للغاية. ورغم أن الشيوعية كانت الأيديولوجيا التي دعت إلى الأممية كطريقة لمحاربة الطبقة الرأسمالية العالمية التي طالما نظّمت نفسها على صعيد أممي، فإنّ الليبرالية البرجوازية وجدت أن مهمتها تكمن في أممية حقوق الإنسان منذ السبعينيّات، وهي أممية طرحت ليس لتسهيل مقاومة سلطة قمعية منظمة عالميًا، بل لفرض الإرادة الإمبريالية الأورو ـ أميركية والغرب أوروبية على الكون، وهي أممية هُندِسَت خصيصًا لسحقِ أي مقاومة محلية (ثقافية، سياسية، أو اقتصادية) للإمبريالية في أشكالِها المتعدِّدة.

يبدو أن ردود الأفعال في العالم الثالث على الأجندة الدولية لـ «حقوق النساء باعتبارِها

---

(1) المصدر السابق، 65.
سيصبح مالك أحد مؤسِّسي وقادة جبهة الحرية والإنسان، التي قادت الميليشيات الطائفية المسيحية اليمينية في لبنان أثناء الحرب الأهلية لتُدافِع عن القضية «المسيحية».

(2) المصدر نفسه، 127.

(3) المصدر نفسه، 130 ـ 31.

حقوق الإنسان» قد تنوّعت بحسب الموقع الجغرافي»[1]. وتحاجج أمريتا باسو أن «مجموعات النساء ناصرن بحماس كبير الحملاتَ ضد العنف الجنسي في بلدان تكون الدولة فيها قمعية أو غير مبالية وتكون حركة النساء فيها ضعيفة. وفي المقابل، فإن الأجندة العابرة للدول transnationalism قد أظهرت عدم ثقة أكثر حيثما ظهرت حركات النساء وترعرعت وعرّفت نفسها بكونها مستقلّة عن النسوية الغربية»[2]. وتُقدِّمُ باسو نموذجين من الردود لإيضاح فكرتها، أحدُهُما ردّ الباحثة النسوية الأميركية من أصل إيراني، فالنتاين مُقَدَّم، والآخر ردّ الباحثة الكوبية الأميركية النسوية سونيا ألبارِس. تقول باسو، في سياق شرحها للفرق بين حماس مُقَدَّم لأممية حقوق الإنسان وتحفظات ألبارس عليها، إنّ «تفاؤل مُقدَم تجاه دور الشبكات العابرة للدول قد يكون وليد التشاؤم الذي تشعرُ به إزاء مقدرات الحركات النسائية في مقابل نمو الأصولية الإسلامية في الشرق الأوسط. وبخلاف ذلك، فإن ألبارس تُعرِبُ عن المخاوف من الاحتواء بسبب أن حركات النساء كانت تاريخيًا قوية في أميركا اللاتينية ومرتبطة عن كثب بأحزاب اليسار وحركات حقوق الإنسان»[3]. وبدلاً من أن تبحث في الرعب العلماني/ البروتستانتي المتسّم بالمركزية الأوروبية من الإسلام والدين الذي يَنظر إلى النساء المسلمات على أنهن يفتقرن لحركات مقاومة للاضطهاد، التي يزخرُ بها «العالم الإسلامي» في الواقع، أو أن تأخذ بعين الاعتبار نسوية الدولة في جمهورية إيران الإسلامية والأنشطة الاجتماعية في إيران، التي تشكّلت بعد عدة سنوات من الثورة

---

(1) بالفعل، كان هذا هو الوضع أيضًا في فترة تاريخية سابقة عندما صدر الإعلان العالمي لحقوق الانسان في عام 1948. وحول ردود الأفعال المختلِفة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة على عدد من مواد الإعلان، بما فيها مسألة المساواة بين الجنسين في الزواج، انظر:
Susan Eileen Waltz, «Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States», Human **Rights Quarterly 26**, no. 4 (November 2004): 799 _ 844.

(2) Amrita Basu, «Globalization of the Local/Localization of the Global: Mapping Transnational Women's Movements», **Meridians: Feminism, Race, Transnationalism** 1 (2000): 76.

(3) المصدر نفسه، 76.
حول مُقدَّم انظر مقالتها:
«Feminist Networks North and South: DAWN, WIDE and WLUML», **Journal of International Communication 3**, no. 1 (1996): 111 _ 25.

وحول ألبارس، انظر مقالتها:
Latin American Feminisms 'Go Global': «Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium», in **Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements**, ed. Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar (Boulder, CO: Westview Press, 1998), 62 _ 85.

وفرضت على الحكومة إلغاء السياسات التمييزية الرئيسة التي كانت قد انتهجتها ضد النساء وتبني موقفٍ نسويٍّ نضاليٍّ في قضايا عدة، فإنه يبدو أن باسو تشارك مقَدَّم تشاؤمها بدلًا من أن تُخضعه للمساءلة. وكون ثمة طبقة من المتحدّرين من المستوطنين الاستعماريين البيض الذين يرون أنفسهم جزءًا وقالبًا من «الثقافة الغربية» استمرت بإصرار في السيطرة على أميركا اللاتينية لهو أيضًا أمرٌ لم تقم باستقصائه عند طرح أميركا اللاتينية، وهي جزء من العالم الثالث، على أنها غير متسقة في مواقفها مع دول آسيا وإفريقيا التي يتم طرحها معها في تصنيف الدول «غير الغربية».

ترى غريوال، في ملاحظة في غاية الأهمية، أن عولمة هذه الحملات هي جزء من «تكنولوجيا الحوكمة العابرة للدول». وتُؤكِّدُ أنه «في الكفاح (الكوني) ضد (العنف المنزلي)، نجد رابطًا بين أولئك الذين رأوا هذا العنف على أنّه إحدى (المشاكل) الأساسية التي تُعيق انبثاق عالم أفضل يتأسس بدون عدم المساواة الجنسية وأولئك الذين، يشكِّلون أنفسهم عبر هذا النوع من الإقرار، بوصفهم ذواتًا أخلاقيين وبالتالي (مواطنون عالميون) في عالم مترابط». إن عملية إنشاء بيانات إحصائية، وابتكار استراتيجيات جديدة وفعّالة لاجتِثاث العنف ضد النساء، وشبكات كونية غرضها إنتاج العنف المنزلي باعتبارِه انتهاكًا لحقوق الإنسان قد «أصبحت التكتيكات التي من خلالِها تصبحُ مسألة العنف المطروحة من قبل الحركات النسوية محوكَمة»[1]. وتختم أن هذا جزء من التشكّل الداخلي لـ«سلطة الغرب وبالخصوص سلطة الولايات المتحدة في مأسسة هذه الأشكال الجديدة من الحوكمة التي تُعيد تشكيل العلاقات بين الغرب وغير الغرب، وبين الشعوب والدول». وتستنتج غريوال أن أدوات المواطنة الليبرالية «تُنتِجُ ذواتًا ليبرالية بصفتها مواضيع وذوات يجب إنقاذها... فالمنظّمات غير الحكومية النسوية قد تشكّلت على أنّها جوهرية لهذا الهدف، وقد عملِت على تسيير السكان (العالميين) من النساء، اللواتي أصبحت مصلحتهن من شؤون هذه الحركات أكثر فأكثر»[2].

تواصل عملية الإنقاذ هذه مزاوجة البعثات الليبرالية والمسيحية لإنقاذ وتخليص النساء على أنّها نفس الشيء وعينه. وأكثر من هذا، فإن حَوكَمة تخليص وإنقاذ النساء جعلت كُلًّا من الدول الأورو ـ أميركية والأوروبية والمنظمات غير الحكومية الغربية والمحلية الوكلاءَ

(1) Grewal, **Transnational America**, 157.

(2) المصدر نفسه.
وحول الآراء عن الدولة والنساء العلمانيات والإسلاميات في أجندة العولمة هذه والطريقة التي تُقدّمُ بها فيها، انظر:
Mervat Hatem, «**Islamic Societies**», 22 _ 35.

الإمبرياليين الأساسيين للإنقاذ والنجدة في نفس الوقت الذي تَحثّ فيه الدولة المحلية على تحجيم دورها واختصاره في إصدار وتنفيذ التشريعات المتماشية مع المعايير الغربية بينما تفرض عليها، تماشيًا مع النظام النيوليبرالي، الانسحاب من تقديم الخدمات الاقتصادية والاجتماعية للسكان.

تعريف نضال النساء المُسلِمات /والنضال نيابة عنهن

سيكون اكتتاب الفاعلين المحليين في العالمين العربي والإسلامي مهمة بارزة في هذا المجهود. فمثلًا ستكون مجلة **الرائدة** الصادرة في بيروت اسمًا على مسمى بريادة الحملة. فقد بدأت **الرائدة** في الصدور في عام 1976 عن «معهد دراسات المرأة في العالم العربي»، الذي أُنشئ بتمويل «مؤسسة فورد» في عام 1973 في كلية بيروت الجامعية للنساء (الجامعة الأميركية اللبنانية لاحقًا، والتي أصبحت مختلطة). أطلقت المجلة عددًا خاصًا مزدوجًا في صيف وشتاء عام 1996 شارك في هذه التغيرات العالمية تحت عنوان **حقوق النساء هي حقوق إنسان: وجهات نظر من العالم العربي**. وبما أن مبشِّرين أميركيين مسيحيين هم مَن أسّس كلية بيروت الجامعية، فإن التزام الكلية باللغة الإنكليزية لم يتزعزع. فلغة المجلة هي بالتالي الإنكليزية حصرًا، ولا تظهر العربية إلا في عنوانِها (من الأهمية بمكان أن المجلة ستبدأ بإصدار طبعة عربية فقط مع بداية خريف/ شتاء 2001 ـ 2002)[1]. من الواضح من لغة المجلة أنها توجهت صراحةً وأولًا إلى جمهور عالمي، وهو ما ضمّ نخبة عربية تتقن اللغة الإنكليزية. ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن رئيسة تحرير المجلة في ذلك الوقت كانت لوري كينغ إيراني (Laurie King ـ Irani)، وهي أميركية بروتستانتية بيضاء كانت متزوجة آنذاك من لبناني مسيحي[2]. أسهمت كينغ إيراني بخمس مقالات على الأقل في العدد (بالإضافة إلى الافتتاحية، فإنها أسهمت أيضًا بمقالات ومقابلات قامت بها مع المديرات النسويات غير العرب لمنظّمات غير حكومية مختصة بحقوق النساء في الولايات المتحدة ومع ناشطة لبنانية) ضمن ما ضمه العدد ومجموعه ثلاث عشرة مقالة قصيرة[3].

(1) انظر: **Al-Raida 19**, nos. 95 _ 96 (Fall/Winter 2001 _ 2002).

(2) وحول تاريخ المؤسسة، انظر:
Laurie King-Irani, «Imperiled Pioneer: An Assessment of the Institute for Women's Studies in the Arab World», in **Muslim Women and the Politics of Participation**, ed. Afkhami and Friedl, 101 _ 8.

(3) ساهمت مساعدتها الفلسطينية، غِنى إسماعيل، بثلاث من المقالات.

عبّرت كينغ إيراني عن امتنانها لـ «الوكالة الأميركية للتنمية الدولية» (USAID) «لإمدادنا بمنحة تمكّننا من توزيع أوسع لمجلة **الرائدة** في أرجاء العالم»[1]. وتنقل افتتاحية العدد بحماس كبير تقريرًا عن «محكمة النساء العربيات» التي أقيمت في بيروت في عام 1995، التي هي بحسب كينغ إيراني ما شدّد على مسألة العنف المنزلي وسمح للنساء العربيات «أن يلتحمن معًا ويشكّلن شبكات لمواجهة... العنف ضد النساء في كلّ تفرعاته». وقد نُظِّمت المحكمة من قبل التايير (El-Taller)، وهي «منظّمة غير حكومية دولية بالتعاون مع «النجدة الشعبية اللبنانية» (Secours Populaires Libanais)، وقد اجتمعت تحت رعاية سيدة لبنان الأولى منى الهراوي»[2]. وقد حدّدَ مقال كينغ إيراني الافتتاحي نضالات النساء العربيات في سياق دولي بأنها استثنائية: «رغم أن موضوع حقوق الإنسان كان بارزًا في الأجندة السياسية العالمية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فلم تلق حقوق الإنسان للنساء العربيات العناية والاهتمام اللذين تستحقهما في المجال المحلي والإقليمي والدولي للنقاش والحوار إلا مؤخرًا». وتشدِّدُ، رغم هذا، على أن هذه الحوارات «لم تغيّر لا العقليات التقليدية ولا وسّعت الآفاق الضيّقة لدور النساء العربيات في المجتمع». وتعيد كينغ إيراني وتُكرر اهتمامات النسويات البيض الليبراليات والنسويات العرب الليبراليات عندما تُعلن:

يُثيرُ موضوع حقوق الإنسان للمرأة في العالم العربي جدلًا وسجالًا وذلك لأنّه يقف متوترًا على «خطوط صدع» عدة. فمناقشة حقوق النساء العربيات... تجبِرُنا [كما في الأصل] على أن نواجه عددًا من المواضيع المثيرة للجدل: فما هو الخط الفاصل بين المسائل الخاصة والعائلية واهتمامات السياسة العامة؟ وما هو الفرق بين الشرعية والأخلاق؟ وما هو دور «الثقافة» في تشكيل مفاهيم حقوق الإنسان للمرأة، وإلى أي مدى تكون الثقافة غير قابلة للتغير؟ وأيهما سيسود: حاجات الفرد أو مطالب المجموعة؟ وإلى أي مدى ضيّقَت المواجهات المستمرة والمشحونة سياسيًا بين الشرق والغرب والليبرالية والمجتمعوية والعالم النامي والأمم الصناعية المتقدمة وأربكت سجال حقوق الإنسان في العالم العربي؟»[3].

ومن ثمّ «تُقدِّمُ» كينغ إيراني، بدون مفارقة، هذا العدد الخاص من **الرائدة**، المكتوب،

(1) **Al-Raida 13**, nos. 74 _ 75 (Summer/Fall 1996): 2.

(2) المصدر نفسه.

(3) Laurie King-Irani, «Women's Rights are Human Rights», **Al-Raida 13**, nos. 74 _ 75, (Summer/ Fall 1996): 11.

لنكرر مرةً أخرى، كليّةً باللغة الإنكليزية، «على أمل أنه سيُناقَش بنشاط، لا أن يُقرأ بسلبية فحسب، من قبل الأفراد والمجموعات في **جميع قطاعات** المجتمع العربي المعاصر [مع إضافة التّشديد]»[1].

في مقابلة كينغ إيراني مع جسيكا نويْويرث وسوريتا ساندوشام، «مؤسِّستا منظمة رصد حقوق المرأة العالمية، الحرية الآن»، أخبرت الأميركية نويْويرث والسنغافورية ساندوشام كينغ إيراني أن إحدى«أوائل» القصص التي دفعتهما لإنشاء المنظمة كانت قصة فتاة هندية مسلمة «قد بيعَت للزواج» لرجل أعمال سعودي. وتشمل قصص أخرى يُحيلان إليها حالة امرأة توغولية رامت اللجوء إلى الولايات المتحدة لتفادي خفاض البنات، وقصة راقصة ومغنية فلبينية قُتِلت في اليابان، وقصة امرأة أميركية قُتِلَت من قبل زوجها الذي تعاطف معه قاضي المحكمة، ومحاولة الحكومة المصرية تطبيب «قطع أعضاء الإناث الجنسية» قبل أن تُحَرِّمه نهائيًا، وقصة امرأة فلبينية حكم عليها بالإعدام في دولة الإمارات العربية المتحدة لطعنها ربّ عملها الذي حاول اغتصابها، وموضوع حق النساء الأفغانيات في العمل في مواجهة نظام الطالبان، وقصة امرأة سعودية تبحث عن اللجوء في كندا على أساس إساءة معاملتها من قبل والِدَيها في السعودية. إن كون كل هذه الحالات، باستثناء الحالة الوحيدة من الولايات المتحدة، جاءت من إفريقيا والهند والفلبين والعالم العربي وليس من أميركا اللاتينية أو أوروبا ليبدو شاهدًا على الحالة المزرية بالأخص للنساء المسلمات وغير المسلمات اللواتي يعشن في البلدان ذات الأغلبية المسلمة مقارنة بالآخرين[2]. وفي عام 1995، قام مؤتمر بيجنغ، في هذا السياق من انتشار معارض الانتهاكات الوحشية التي تعاني منها المسلمات والنساء الأخريات من العالم الثالث، بفرض كونية المفاهيم الليبرالية للحقوق وما هو سياسي، وللنوع الاجتماعي والجنسانية، وللمواطنة.

يقدم ضم النساء من العالم المستعمَرِ سابقًا عادة على أنّه علامة على كونية النسوية الليبرالية لنساء الطبقة الوسطى البيض بصفتِها نسوية «عالمية». ويُضّحى هنا بالطبقة كمفهوم يمكن من خلاله تشخيص الوضع القائم على مذبح العرق والنوع الاجتماعي والثقافة المتجانَسة. فقد حذّرت دومًا غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك من مزاعم نساء الطبقة الوسطى

(1) المصدر السابق، 12.

(2) المصدر نفسه.

«Equality Now», interview conducted by Laurie King-Irani, **Al-Raida 13**, nos. 74 _ 75 (Summer/Fall 1996): 26 _ 31.

في دول ما بعد الاستعمار من أنهن يمثلن النساء في مجتمعاتهن، فضلًا عما يطرحنه على أنه «ثقافتـ»ـهن. وتقول لنا سبيفاك إن هؤلاء «الخبيرات لربما يعرفن اللغات المحلية»، «ولكن هنا تدخل الطبقة و، بَلى، الاختلافات الثقافية ـ فالإقطاعية بدون النظام الإقطاعي تعمل كما لو أنها عمل خيري غير صبور يقوم به [من يزعمن بأنهن] أصحاب المصلحة». وتستطرد:

لا يعني هذا أن الشعب الذي يحمل التقاليد/ الثقافة والذي بقي في وطنه الأصلي منتميًا إلى طبقة اجتماعية منفصلة عن الثقافة الأكاديمية العامة هو أكثر تمثيلًا وأصالة للتقاليد والتراث المقصود. بل ما يعنيه هو أن ثمة خطًا داخليًا للاختلاف الثقافي داخل «التراث والثقافة نفسها». ولا ينطبق هذا فقط على البلد الأصلي ولكن أيضًا على الدولة التي هاجرت إليها أقلية ثقافية ما. فالمؤسسات الأكاديمية هي حيز للصعود الطبقي، وهذه الاختلافات الداخلية الثقافية مرتبطة بديناميكيات الاختلاف الطبقي... وهي تقوم أيضًا بدمغ الثقافة الجديدة للمنظمات غير الحكومية الدولية، المنخرطة في التنمية وحقوق الإنسان، في إطار عملها على الطبقة الاجتماعية السفلى في العالم النامي[1].

وفي الحقيقة، فإن ما عزز شرعية مناقشة «حقوق المرأة باعتبارها حقوق الإنسان» والعلاقة التي يجب أن تحظى بها في «التقاليد الثقافية»، وفي حالة البلدان ذات الأغلبية الإسلامية، بـ «الإسلام»، هو «تحالفات المجتمع المدني الدولي مع النسوية الإقطاعية الخَيِّرة في القسم الجنوبي من الكوكب»[2]. وقدْ قامت عالمة الاجتماع الجزائرية والباحثة النسوية، مغنية لزرق، بتحليل ذكي لهذه البنية:

يقوم عادة البحث عن ما هو سيئ الصيت الذي يُعزِّزُ مفهوم الاختلاف على أنه أخْرَنة مُشيَّأة بمساعدة نساء العالم الثالث أنفسهن. فقد قدّمت النسوية الأكاديمية [الأميركية] منتدى لنساء العالم الثالث للتعبير عن أنفسهن ونفث غضبهن على مجتمعاتِهن. ولكن النمط الغربي من الممارسة النسوية ليس هبة مجانية، كما أن الغضب لا يؤدي إلى أبحاث علمية متسقة. ويُطلب من نساء من العالم الثالث كأفراد أن يَظهرن على المسرح النسوي على أنهن يمثلن ملايين النساء في مجتمعاتهن[3].

---

(1) Gayatri Chakravorty Spivak, **An Aesthetic Education in the Era of Globalization** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 127.

(2) المصدر نفسه، 131.

(3) Marnia Lazreg, **The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question** (New York: Routledge, 1994), 10.

يمكن للمرء أن يشير إلى ظهور هذا التوجه منذ منتصف الثمانينيّات. ولكن النساء العربيات والمسلمات لا يضطررن فقط للتعامل مع المتغرِّبات من بينهن اللواتي يتكلّمن باسمهنّ، بل وأيضًا مع النساء الأوروبيات البيض والمسيحيات الأميركيات اللواتي يزعمن الأمر ذاته. وتشرح لزرق أنه «قد نشأ تأويلان متطرفان للنساء. فإما يُنظرُ للنساء على أنهن تجسيدات للإسلام أو على أنّهن ضحايا تعيسات أجبِرن على العيش بحسب مبادئه»[1]. وقد بدأت ماري إيميه إيلي - لوكا في منتصف الثمانينيّات، وهي تنحدر من عائلة مستوطنين استعماريين فرنسيين في الجزائر و«التي تمثل نموذجًا للتأويل الثاني»، «شبكة التضامن الدولي» التي سمّتها بـ «النساء في ظلِّ قوانين المسلمين»[2].

وقد قدّمت إيلي لوكا (التي كانت متزوجة سابقًا من رجل جزائري مسلم) نفسها في مقابلة أجرتها في عام 1984 مع مجلة نسوية بريطانية، استخدمت فيها اسمًا مستعارًا، على أنّها قومية جزائرية تائبة قرّرت أن تستبدل قوميتها السابقة بأممية نسوية. وأعلنت، متحدثةً لصوفي لوز، البريطانية البيضاء التي أجرت المقابلة معها: «شخصيًا أؤمن بالأممية، أيضًا في سياق المجموعات النسائية، ولكنني لا أمثل وجهة نظر الجزائريات ونساء العالم الثالث عمومًا، لأنكِ تجدين دومًا كثيرًا من العنصرية في أوساطنا تجاهكم كشعب»[3]. وتبدو هذه المقابلة كأنها حرّرت إيلي لوكا من قيودها وأزالت توترها. فقد شرحت أنه «قد أخذ الأمر مني عشر سنوات لأقرِّرَ [أن أتحدّث إليك] لأنني كنتُ وطنية بما فيه الكفاية لأعتقد أنه لا ينبغي لي أن أتكلّم مع أجانب [في هذا الموضوع]». ولم تكن الرسالة التي أرادت إيلي لوكا إرسالها للنسويات البريطانيات «عملية ذات اتجاه واحد»، تستفيد منها النساء الجزائريات فقط، «فأنا متأكدة أن بإمكاننا أيضًا أن نُقدِّمَ معلومات يمكن أن تكون مفيدة لكن»[4]. وفي ملحق أضافته للمقابلة في عام 1987، تجاوزت اهتماماتها بسرعة وضع النساء في الجزائر لتشمل كلَّ العالم الإسلامي. وأعلنت، في سياق التعبير عن قلقها من قوانين الأحوال الشخصية ومدى تأثيرها على النساء، أنه «على المرء أن يواجه حقيقة أن العدالة للنساء مهدّدة في كل العالم المسلم»[5]. ورغم أن إيلي لوكا تعمم مقولاتها بلا اعتذار على كل «العالم

(1) المصدر السابق، 14.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، وقد أعيد نشر مقابلتها مع تعقيب تحت عنوان «مقيّدة ومكمّمة بقانون العائلة»، Bound and Gagged by the Family Code, in **Miranda Davis, Third World, Second Sex** (London: Zed Books, 1987), 2:11.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، 12.

المسلم»، فإنها واعية بوجود فروقات داخله وأن ممارسات مُعيّنة تؤذي النساء، كالخفاض، تُمارَس في «إفريقيا» ولا تمارس في «آسيا»، أو كالحجاب «الذي يلبس في البلدان العربية وليس في إفريقيا» وأنه «لا تعتمد أيٌّ من هذه الممارسات على المبادئ الدينية، وإن كان الدين يقوم في كل مكان بدعم ممارسات كهذه كلما سمحت بسيطرة أكثر على النساء»[1]. فإيلي لوكا واعية بأنها في توبتها عن قوميتها السابقة إنما تشبه توبة المنخرطات في الحرب الباردة عن شيوعيتهن السابقة، في تلك الفترة، والمنشقات عن بلادهن في شرق أوروبا. وتعترف أنه رغم «أنني كنتُ قومية إلى حد العمى في الماضي، فسنكسب كثيرًا من تحولنا إلى أمميات بالمعنى الحقيقي للكلمة: وذلك عبر تبادل كلِّ المعلومات المفيدة وعبر التضامن والتعاضد... فهذا هو الحلم الذي يرفد شبكة «نساء في ظل قوانين المسلمين»[2].

إن تركيز إيلي لوكا على تبادل المعلومات لهو أساسي في شبكتها الأممية، سواء من حيثُ هي استراتيجية أو من حيثُ هي هدف. وهذا لا يكاد يكون عرضيًا في قضيتها. وتعترف سبيفاك أن «المنظّمات غير الحكومية الدولية المؤثرة... تسيطر الآن... على المجالات التي لا تتولاها الدولة عالميًا. وتحظى المنظمات غير الحكومية المحلية عادة بمبالغ طائلة من المساعدات الأجنبية. فهذا الذي يقدم نفسه على أنه مجتمع مدني دولي (لأنه يعمل خارج مجال الدولة) له مكون ثقافي عريض، موجه خصيصًا تجاه شؤون النوع الاجتماعي. وهنا وفي هذا الحيز بدأ صعود المطالب بالترجمة، لا سيما الترجمة الأدبية، وهي الطريقة الأسرع لـ (لتعرّف على الثقافة)»[3].

وتعترف إيلي لوكا نيابة عن المسلمات بـ «أننا مدينات للنسويات الغربيات الدوليات الأوائل اللواتي قد بدأن منذ عشرين عامًا دعوة النساء من العالم الموصوف بالعالم الثالث إلى التجمعات الدولية النسوية، مانحات لبعضنا الامتياز بأن نكون ليس فقط على اتصال بالنسويات من جميع أنحاء العالم الغربي، بل وأن نُقابِل أيضًا نساء العالم الثالث الأخريات. وإنه لفي إطار اللقاءات الدولية تعرّفنا على بعضنا البعض وأنشأنا لاحقًا منظمات على المستوى الإقليمي أو القاري»[4]. وقد كان في لقاء من هذا القبيل أن تم «تأسيس شبكة **نساء في ظل قوانين المسلمين**، وحيث تعرّفت النساء من البلدان المسلمة على بعضهن

(1) المصدر السابق، 13.

(2) المصدر نفسه، 14.

(3) المصدر نفسه، 258.

(4) المصدر نفسه، 14 ـ 15.

البعض»[1]. وتُصر إيلي لوكا على أن العلاقة بين النساء المسلمات والنسويات الغربيات هي علاقة متبادلة حيث يمكن للمسلمات أن يساعِدن نظيراتهن الغربيات تمامًا كما قامت النساء الغربيات بمساعدة النساء المسلمات. وتزودنا بمثال عن كيف أن شبكتها تدعم خمس نساء فرنسيات «أُخِذَ أطفالهن منهن بعد أن طَلّقهن أزواجُهنّ الجزائريون. فلدينا خبرة كبيرة عن هذا الحالات الشائعة في كلِّ البلدان المسلمة»[2]. وفيما تقر بأن للنساء الغربيات والمسلمات عدوًا مشتركًا في الرجال المسلمين، تعلن إيلي لوكا، التي بدأت مؤخرًا استخدام اسم «مريم» العربي كاسمها الأول (بدلًا من ماري إيميه)، أن دعم شبكتها لتلك النساء هي: «المرة الأولى التي تقوم [فيها] نساء من البلدان المسلمة اللواتي يُعانين في ظلِّ نفس القوانين والتقاليد بدعم النساء الغربيات في نضالهن ضد القوانين الظالمة. نضالهن هو نضالنا»[3].

وقد ساءلت سبيفاك هذه السمة الأممية المشتركة لنضال النساء «الغربيات» و«المسلمات»، التي تعي، خلافًا لمزاعم إيلي لوكا، أن «قانون العائلة يشغل مساحة في الفضاء النسائي المتنوع. وإمكانية ممارسة القانون على أنّه حقٌّ يحدد بحسب الطبقة»[4]. ورغم قراءتها السخية في تسامحها مع إيلي لوكا، التي اختلفت مع آرائِها، فإن سبيفاك تتكلم بعمق عن «قسم من جيل نساء البرجوازية الكولونيالية المتحرِّرات اللواتي بإمكان بناتهن أن يكنّ، وهنّ بالفعل، من يتولى التفاوض اليوم في فضاء نسوي تخلّص من الاستعمار، وهو ما تُمثِّلُه إيلي لوكا»[5].

---

(1) المصدر السابق، 15.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) Gayatri Chakravorty Spivak, **Outside in the Teaching Machine** (New York: Routledge, 1993), 141.

(5) المصدر نفسه، 146.

لم تكن إيلي لوكا وحدها من طرح هذه المرافعة في الثمانينيّات. فستتبنى مي غصوب، الناشطة المسيحية اللبنانية المقيمة بلندن، وهي تروتسكية سابقة اعتنقت الليبرالية الغربية في الثمانينيّات، المنظور الاستشراقي جملةً وتفصيلًا تجاه النساء العربيات والمسلمات ودعتهن إلى هجر «الثقافة» العربية و«الإسلام». وكانت قد نشرت آراءها الليبرالية على صفحات المجلة الماركسية الإنكليزية، نيو لفت ريفيو، **New Left Review**، التي أبرزت مقالتها. انظر:

May Ghoussoub, «Feminism—or the Eternal Masculine-in the Arab World», **New Left Review 161** (1987): 1 _ 18.

وقد ختمت غصوب هجمتها الاستشراقية على النسويات العربيات والمسلمات اللواتي رفضن الاستشراق النسوي الليبرالي الغربي بالتأكيد على أن «العقدة المُضاعفة المرتبطة بالصلات القاتلة في الثقافة والسياسات العربية بين =

إن التحرك في سبيل تحويل ما يُسمى بالقوانين «المسلمة» أو «الإسلامية» هو استراتيجية تكميلية للتحويل الديني والثقافي. وإيلي لوكا رائدة في هذا المجال، حيث بدأت حملتها في ذروة الحرب الباردة الثانية عندما كان الاتحاد السوفييتي في تقهقر خطير. وستصبحُ دعوتها لتحويل/إصلاح «القوانين المسلمة» أوسع وأعَم، كما سنرى، وستصبح أداة أساسية لأجندة الإصلاح النسوي المعاصر. ولكن ما هي حدود هذه الإصلاحات، سواءً داخل «الإسلام» أم خارجه، التي تدعو لها الحركات النسوية الغربية أو الحركات المتماهية معها؟ يُسائل طلال أسد نيَة وتأثيرات هذه الأنماط من الإصلاحات التي تطالب بها مرارًا النسويّات الغربيات والمتغرّبات. فيسأل:

> **هل الإصلاحات الملهَمة غربيًا في مجال «قانون العائلة» ناتجة عن ضعف أخلاقي؟ أم نتيجة لقوة أكبر يمتلكها المصلحون الغربيون أو المتغرِّبون؟ من الجدير بالملاحظة قبل أن نحاول الإجابة على هذه الأسئلة أن الإصلاح في هذه المسائل يأخذ منحى تقليم الحقوق التقليدية للرجال المسلمين وليس توسيع الحقوق التقليدية للنساء المسلمات. وهكذا فإن الإصلاح الحديث في العالم الإسلامي لم يُعطِ أبدًا الحق...للنساء بتعدد الأزواج. وما هو أكثر أهمية أنه لم يُعط أبدًا الزوجةَ الحق في حلّ الزواج من طرف واحد وبدون تدخُلٍ قضائي. والسبب في أن هذه الأشكال من عدم المساواة لم تُدمج في القانون لأمرٍ له علاقة بالممارسات السائدة للدولة والذات والجنسانية في المجتمعات الغربية الحديثة؛ ولا علاقة له بالمبدأ الأخلاقي صرفًا. بل بالأحرى إذا كانت له أي علاقة بالأخير فهي بالذات بسبب أن الأخلاق تُنتجها هذه الممارسات[(1)].**

وفي الواقع، ينطبقُ هذا أيضًا على مسألة زواج الأطفال ومحاولة تقديم تشريع لتحديد سِنِّ الزواج من قبل النسويات الغربيات في عصر الاستعمار أو المعاصرات باسم التحرر

= تعريفات الأنوثة والدين، والدين والجنسية، كادت أن تخنق أي ثورة للنساء إلى حدّ الآن»، وأنه «طالما ظلّت منظمات أو تيارات النساء في العالم العربي تسعى للجمع ما بين التراث الإسلامي والتحرّر النسوي، إما بسبب الرغبة التكتيكية بكسب التسامح أو التماهي القوي مع المجتمع القائم، فسيضطررن للتعايش مع قمع النساء نفسه وتحمّله، أو تحمّل كثيرٍ من أبعاده» (17، 18). انظر أيضًا الرد القوي على استشراق غصوب من قبل ريما حمامي ومارتينا رايكر،
Rema Hamami and Martina Reiker, «Feminist Orientalism and Orientalist Marxism», **New Left Review 170**, (July–August 1988).

انظر ردّ غصوب عليهما في نفس العدد، 91 _ 109.

(1) Talal Asad, «Conscripts of Western Civilization» in **Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond, vol. 1, Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives**, ed. Christine Ward Gailey (Tallahassee: University Press of Florida, 1992), 341 _ 42.

ومساواة الجنسين. يُظهر أسد كيف كان لتشريع تحديد سن الزواج في إنكلترا، مثلًا، الصادر في أواخر القرن التاسع عشر، علاقة كبيرة بالقلق من مسألة الدعارة وبالتجريم المتزايد للأفعال الجنسية من جميع الأنواع. فبينما أُطلقت الحملات النسوية الأورو - أميركية والأوروبية لتجريم «زواج الأطفال» في العالم غير الأوروبي للحماية من الانتهاك الجنسي للفتيات الصغيرات من قبل الرجال الأكبر سنًا والأكثر نفوذًا، فإن الإصلاحات لا تقوم بتحقيق ذلك، حيث:

لم تُحرِّم الزواج في كلّ الحالات التي يختلف فيها الطرفان في السن إلى حدٍّ بعيد - فرجل في متوسط العمر في سن الثامنة والأربعين مثلًا يمكن أن يتزوج امرأة يافعة جدًا في السادسة عشرة؛ لكنها تحرِّم الزواج في حالات خاصة عندما تتساوى الأطراف في العمر: طفلٌ وفتاة كلاهما في الثانية عشرة على سبيل المثال. ويبدو أن الاهتمامات السائدة تسعى لمنع الجماع الجنسي الذي يكون فيه أحد الطرفين طفلًا. وفي الحقيقة فإن المفهوم المعياري لـ «الطفولة» هنا يعتبر أن الإثارة الجنسية خطرة عليها؛ وأن الجنسانية مناسبة فقط لـ«البالغين»، وللأفراد «الناضجين» بما فيه الكفاية للتعامل مع ظروفها. ولهذه الأفكار تاريخ خاص - عادة ما يكون غريبًا وعجيبًا - في الغرب الحديث وكانت عادة تُشكِّلُ أساس الإصلاح التحديثي في العالم غير الغربي[1].

وهكذا، بالنسبة إلى أسد، فإن «التشريع المُلهَم غربيًا المُحرِّم لزواج الأطفال هو إذًا جزءٌ من حركة مُعقّدة وغامضة لا يمكن وصفها كليةً على أنها الإقصاء البديهي لعدم المساواة والاستغلال. فهذا التشريع يعمل من أجل تشكيلٍ قسريٍ لعلاقات اجتماعية جديدة ومتناقضة تُعرِّفُ الذات الحديثة المستقلة (والمريبة)»[2].

وكما رأينا ففيما كانت علاقة النسوية الغربية مع المسيحية علاقة تكوينية، رغم محاولات الموجة الثانية من النسوية أن تخفي مديونيتها لها، فإن العلاقة بين النسوية والدين عمومًا، كما أكدّت صبا محمود، «تظهر بشكل أكثر جلاءً في النقاشات القائمة عن الإسلام»[3]. وفيما يُنظَرُ بشكلٍ واسعٍ إلى الإسلام والإسلامويين في الروايات الغربية النسوية (من النسوية

(1) المصدر السابق، 343.

(2) المصدر نفسه، 344.

(3) Saba Mahmood, **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 1.

الكولونيالية في القرن التاسع عشر إلى الحاضر)، سواء صدرت عن ناشطين أو أكاديميين، على أنهم يتسببون بالأذى للنساء أو يحرمونهن من حريتهن (وهو شيء تكرِّرُه إيلي لوكا في كتاباتها)، فإن المهمة الغربية الليبرالية والنسوية تهدف إلى تخليصهن وإنقاذهن من آسِريهم الذكور. ولإنجاز ذلك، فإن أي تأمل للذات تمارسه المدافعات عن حقوق الإنسان للمرأة خارج أوروبا وأورو أميركا ليُرجِعهن دومًا إلى ضرورة إكمال مهمتهن. وكما تؤكد محمود فإن «الحرية معيارية للنسوية، كما هي لليبرالية، وبالتالي، يُطبّق التدقيق النقدي على أولئك الذين يريدون تحجيم حرّية النساء لا على أولئك الذين يبتغون توسيعَها»[1].

مسألة «القانون الإسلامي»

المثال النموذجي عن ذلك هو السجال الذي أعقب نشر مقالة عن النساء والتعددية الثقافية كتبتها الفيلسوفة الأميركية سوزان أوكين في أواخر عقد التسعينيّات. فبدل أن يُطرح سؤال **هل المسيحية أو الإمبريالية أو العنصرية أو العلمانية أو الليبرالية مُضِرَّة للنساء؟** فإن السؤال بحسب الفكر الليبرالي الأورو - أميركي في ربع القرن الأخير كان، كما تُلخِّصُه سوزان أوكين، «هل التعددية الثقافية مُضِرَّة للنساء»[2]. وقد انصب اهتمام أوكين على كيفية تأثير «التعددية الثقافية» على «النساء» اللواتي يعشن في المجتمعات ذات الأغلبية البيضاء وذات «الثقافة الغربية الليبرالية» كالولايات المتحدة وأوروبا الغربية التي تستمد منها أمثلتَها. وتنظر أوكين، مكررة المقاربات الأنثروبولوجية الغربية، إلى الثقافات غير البيضاء من خلال ثنائية التنموية والآخرية الجذرية، وتتعامل معها بنفس طريقة جيش الولايات المتحدة - لا سيما في حالة الآخرية الجذرية، حيث ينبغي إبادة هذه الثقافة طرًّا.

> **وفي حالة ثقافة أقلية ما تتسم بنظام أكثر أبوية (أو بطريركية) تعيش ضمن ثقافة أغلبية تتسم بنظام أبوي أقل سيطرة، لا يمكن تقديم الحجة على أساس احترام الذات أو الحرية بأن لنساء هذه الثقافة مصلحةً واضحة بالحفاظ عليها. وفي الحقيقة كان يمكن لهنّ أن يكنّ أحسن حالًا كثيرًا لو أضحت الثقافة التي وُلِدن فيها منقرضة (لكي يندمج أعضاؤها في محيط ثقافي يتسم بجنسوية أقل)، أو، وهذا**

(1) المصدر السابق، 10.

(2) انظر:

Susan Moller Okin et al., **Is Multiculturalism Bad for Women**? (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

محبذ أكثر، أن تشجّع هذه الثقافة على تغيير نفسها لكي تُعزِّز مساواة النساء ـ على الأقل إلى الحدِّ الذي تتبعه ثقافة الأغلبية[1].

كانت ليلى أحمد قد فضحت هذه المغالطة النسوية العنصرية في كتابها الكلاسيكي الصادر عام 1991، **المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام**. فقد حاججت أحمد ضد الربط الغربي الليبرالي النسوي (أو ما وصفته بدقّة بـ«النسوية الكولونيالية») القائم بين «الثقافة» ومكانة المرأة. فأشارت أحمد إلى أنه لم يحدث أبدًا:

أن نوقش، مثلًا، حتى من قبل أكثر نسويات القرن التاسع عشر حماسًا، أنه يمكن للنساء الأوروبيات أن يُحرِّرْنَ أنفسهنّ من اضطهاد الملابس الفيكتورية (وبكون هذه الملابس مصمّمة على إجبار جسد المرأة على الخضوع لنموذج مثالي من الهشاشة وعدم الحيلة عبر إلباس النساء مشدّات تخنقهن وتكسر أضلاعهن، فلا بدّ أن تُصنّفَ بأنها أكثر تصاميم الأزياء قمعًا في الأزمنة الحديثة نسبيًا) فقط بتبني أزياء وملابس بعض الثقافات الأخرى. بل ولم يُحاجَجْ، سواء في أيام ماري وولستونكرافت، عندما لم يكن للنساء الأوروبيات حقوق، أو في يومنا هذا، ولا حتى من قبل أكثر النسويات راديكالية، أنه بسبب أن السيطرة الذكورية وظلم النساء قد وُجِدا على مرّ التاريخ المدوّن للغرب فإن الملجأ الوحيد للنساء الغربيات هو أن يهجرن الثقافات والتقاليد الغربية وأن يتبنين ثقافة أو تقاليد أخرى لأنفسهنّ. تبدو الفكرة سخيفة، ومع ذلك فهي تُطرح روتينيًا عند مناقشة تحسين وضع النساء في المجتمعات العربية والمجتمعات غير الغربية الأخرى[2].

يبدو أيضًا أن أوكين تعتقد أنه، إضافة إلى كلّ الرجال، فإن النساء المتقدمات في السن في الثقافات غير البيضاء هنّ أيضًا تجاوزن كل الحدود، «ذلك أنّه قد تم غالبًا احتواء النساء المتقدمات في السن كي يعززن عدم المساواة بين الجنسين»، ما جعل النساء الشابات في الثقافات غير البيضاء موضوع اهتمام النسويات البيض[3]، وهو أمر يُعرِّفه حتى باحث كهومي بابا، وهو ليس صديقًا لا للإسلام ولا للإسلاموية، بأنّه ذات السياسة الكولونيالية العاتية

(1) المصدر السابق، 22 ـ 23.

(2) Ahmed, **Women and Gender in Islam**, 244.

(3) Okin, **Is Multiculturalism Bad for Women**? 24.

لـ«فرِّقْ تسُد»[1]. وتعتبِر أوكين أيضًا أن الإسلام والقوانين الإسلامية المُذْنِب الرئيس في هذا الاعتبار. وفي ردها على ما وصفته بحكم أوكين «المتعجرف، [والذي يمكن وصفه أيضًا بأنه] أبوي»، طرحت الأكاديمية النسوية اللبنانية المسلمة عزيزة الهبري سؤالًا عما إذا كانت «النسوية الأبوية (البطريركية) الغربية مفيدة لنساء العالم الثالث أو نساء الأقليّات»[2].

بيْدَ أن المشكلة في قضية ما يسمى بـ«القوانين المسلمة» أو «القانون الإسلامي» أو الشريعة، كما تُقدّمُها وتُحلّلُها هذه النصوص، ليست في اللاتاريخية التي تُقدّمُ بها فحسب، فضلًا عن تطبيقها الطبقي (كما أوضحت سبيفاك)، وعموميتها ونموذجيتها في «العالم المسلم»، وهو ما يطرحه عادة مناهضوها، وإنما في كيف ترتبط في هذه السجالات بـ«الإسلام» نفسه باعتباره نقطة الأصل أو المنبع، أو باعتبار أنّه يُزعم على أنّه كذلك. وينفي هذا طبعًا تاريخ فرض القوانين الأوروبية منذ القرن الثامن عشر على الإمبراطورية العثمانية عبر آلية الامتيازات وعلى الهند عبر الاستعمار المباشر[3]. فبينما حدثَ الشّق الأكبر من التحول في القانون العثماني في القرن التاسع عشر، فإنه سيُنحّي في البداية جانبًا ما سمّاه الأوروبيون بـ «قانون العائلة» من خلال الحفاظ على شكله الشرعي «على الأقل اسميًا؛ رغم أنه بوضعه في قالب تقنيني انقطع عن كونه جزءًا من الشريعة من حيثُ هي «عملية»... وقد غيّر هذا أيضًا من القائمين عليه، إذْ أخذت الدولة هذا الدور [من القضاة المستقلين]»[4]. كان ظهور «قانون العائلة» في العالم الأوروبي في القرن التاسع عشر جزءًا لا يتجزأ من النظام الليبرالي والرأسمالي الجديد، إذْ تُفصل «العائلة» عن السوق حيث يكون الأول مجال الأشخاص (الزوجة والأطفال، حتى لا نذكر المجانين) غير القادرين على التعاقد في مقابل

(1) Homi Bhabha, «Liberalism's Sacred Cow», in **Is Multiculturalism Bad for Women**? 83.
وحول آراء بابا المُعادية للإسلام (والمعادية للفلسطينيين)، انظر:
Joseph Massad, «Affiliating with Edward Said», in **Emancipation and Representation: On the Intellectual Meditations of Edward Said,** ed. Hakem Rustom and Adel Iskander (Berkeley: University of California Press, 2010), 40 _ 42.

(2) Aziza al-Hibri, «Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women»?, in **Is Multiculturalism Bad for Women**? 41 _ 46.

(3) انظر:
Wael B. Hallaq, **Shari'a: Theory, Practice, Transformations** (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 371 _ 442.
انظر هذه الدراسة واسعة الاطّلاع عن كيفية عمل «الشريعة» مع قضايا النساء قبل حلول العصر الكولونيالي:
Judith Tucker, **In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine** (Berkeley: University of Californian Press, 1998).

(4) Hallaq, **Shari'a**, 428.

الفرد والمواطن الذكر القادر على التعاقد في مجال السوق[1]. وهذا فصل غير معروف في الشريعة، حيث إن المسلمين والمسلمات كانوا دائمًا متساوين في حقوق الملكية والتعاقد.

لم يكن «قانون العائلة» ذا بال بالنسبة إلى الفرنسيين عندما وصلوا إلى المغرب «فتركوه جانبًا، على الأقل بادئ ذي بدء. وكما حدثَ في الجزائر، فإن الحكومة الفرنسية أطلقت مهارات المستشرقين الفرنسيين، الذين، وهم يبنون على إنجازات أسلافهم في الجزائر، قد بدأوا «مشروعهم» المغربي بجدية في عام 1930». وسيصبح الاسم الذي سيعرّف به قانون العائلة في البلدان العربية هو «الأحوال الشخصية»، وهو مصطلح جديد استُقدِم إلى العربية من مصطلح personal status الأوروبي، وبشكل أدق من مصطلح statut personnel الفرنسي[2]. وستكون الجهود الكولونيالية لتشكيل معرفة محلية بالتاريخ المحلي هي ما سيُشكِّل تاريخ «القانون الإسلامي» بما يتماشى مع المصالح الاستعمارية. وقد قام وائل حلاق في كتابه المهم عن الموضوع بتوثيق عملية تحديث الشريعة واستيراد القوانين الأوروبية وتركيزها على مسائل المصلحة الاقتصادية للأوروبيين المستعمِرين، ولكن هنا تظهر خصوصية قانون العائلة، الذي تحول الآن إلى قانون «الأحوال الشخصية»:

> **عندما لم يعط المستعمرون الأوروبيون للقوانين الإسلامية حول الأحوال الشخصية أي أهمية استراتيجية (إذ لم تتدخّل هذه القوانين في عمليات (إعادة) الترتيب الممنهج بهدف الاستغلال المادي، من بين أمور أخرى)، طوّر علماؤهم فكرة أنّ الحكومات أحجمت عن القيام بـ «الإصلاح» بسبب احترامها للقدسية التي ينظر بها المسلمون إلى قوانين أحوالهم الشخصية... وقد أُخِذت قداسة وحساسية قوانين الأحوال الشخصية، حالما حُدّدت بأنها كذلك، على أنّها مرجعٌ للسياسات الحديثة للهوية[3].**

وردًّا على المزاعم التي قدّمتها سابقًا إيلي لوكا بأن قانون العائلة قد ظهر بوصفه «الرمز المُفضّل للهوية الإسلامية»، يُجيبُ حلاّق بأنه «لم يلعب هذا الدور لأنه بُنِيَ على أنه جزء من المعرفة الإسلامية بصفتِها مجالًا ينبغي على المسلمين أن يُظهِروا حساسية حياله، وإنّما لأنّه

(1) عن أنطولوجيا قانون العائلة، انظر:
Janet Halley, «What is Family Law? A Genealogy, Part I.» **Yale Journal of Law and the Humanities** 23, no. 1 (2011): 1 _ 109.

(2) Hallaq, **Shari'a**, 441.

(3) المصدر نفسه، 445 _ 46.

أيضًا مَثَّلَ ما اعتبِر بأنه آخر قلاع الشريعة التي نجت من فساد التحديث [الكولونيالي]»[1].
إلا أنه ثبت أن حتى هذا هو تقويمٌ غير دقيق من قبل أولئك الذين تشبّثوا بقوانين الأحوال الشخصية على أنّها «إسلامية». ويشرحُ حلّاق أنه «حتّى هذا المجال من القانون قد تعرّضَ لتغيُّرات هيكلية وجذرية أدّت في النهاية إلى فصله عن كُلٍّ من جوهر الفقه الكلاسيكي والمنهجية التي عمل بها الفقه... وهكذا، فقد كان أساسيًا كما كان نتيجة حتمية لأساليب الدولة القومية في فرض فصل الأحوال الشخصية عن النظام القانوني المحلي»[2]. والواقع أن الدعوة لإصلاح قوانين الأحوال الشخصية واصلت التقليد الكولونيالي بتحويل ما تعتبره أشكالًا من الحكم «المسلم» أو «الإسلامي» إلى ما تراه أشكالًا غربية من الحوكمة.

ترجمة أورو ـ أميركا إلى الإسلام والعربية

على أن ترجمة المفاهيم الأوروبية من القانون إلى أشكالٍ من الشريعة وترجمة الشريعة نفسها إلى قوانين أوروبية، كالأحوال الشخصية، ستكون جزءًا من عملية أوسع من الترجمة أدخلتها الحداثة على البلدان ذات الأغلبية المسلمة من المغرب إلى إندونيسيا ومن وسط آسيا إلى وسط إفريقيا. وقد انغرست هذه الترجمات دومًا في المزاعم الاستعمارية بكونية ثقافتها. ولكن حتى في الفترة ما بعد الاستعمارية، لم يكن ثمّة «إجماع ثقافي على المستوى الدولي إزاء ما ينبغي وما لا ينبغي أن يكون مزعمًا بالكونية، ومن يقوم بهذا الزعم، وما الشكل الذي ينبغي أن يأخذه»[3]. وتحاجج جوديث بتلر بأنه لكي يفرض الزعم بالكونية إجماعًا دوليًا، «عليه أن يخضع لمجموعة من الترجمات إلى السياقات البلاغية والثقافية

---

(1) المصدر السابق، 446.

(2) المصدر نفسه، 446 ـ 47.

حول بعضِ الأمثلة التي يختلِفُ فيها قانون الأحوال الشخصية الجديد بشكل بارز عن الفهم ما قبل الحداثي للعلاقات الزيجية مثلًا، انظر: **Hallaq**, 456.

وحول قوانين «الأحوال الشخصية» في حالة الأردن مثلًا، انظر:

Joseph Massad, **Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan** (New York: Columbia University Press, 2001), 51, 79 _ 84.

وحول التدخل الفرنسي في «قانون العائلة» في الجزائر، انظر:

Marnia Lazreg, **The Eloquence of Silence**, 88 _ 92.

(3) Judith Butler, «Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism», in **Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left** (London: Verso, 2000), 35.

المتعددة التي يُصنَعُ فيها معنى المزاعم الكونية وقوتها»[1]. وهكذا فـ«لا تأكيد» على الكونية «يمكنه أن يُطرحَ دون الحاجة الفورية لترجمة ثقافية»[2]. وبالتالي فإن بتلر تؤكِّد أنه:

لا يمكن لمفهوم الكونية بحد ذاته أن يقطَع الحدود اللسانية التي يزعم مبدئيًا أنه قادر على قطعها بدون ترجمة. أو لربما يمكننا صياغة الأمر بطريقة أخرى: بدون ترجمة فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها لتأكيد الكونية أن يعبر الحدود هي عن طريق المنطق الاستعماري والتوسعي[3].

بالنسبة إلى بتلر فإن هذا هو الوضع التي شرَعت فيها النسوية التي تنشر أبحاثها باللغة الإنكليزية (هي تحيل إلى مِثالَيْ أوكين ومارثا ناسباوم) «بدون اعتبار للمعايير السائدة في الثقافات المحلية، وبدون ممارسة جهد الترجمة الثقافية». ففي محاولة تجاوز موضوع الثقافات المحلية «لا تفهم النسوية العالمية الطابع المحلي ذا الأفق الضيِّق لمعاييرها هي، ولا تعتبِرُ الطريقة التي تعمل بها النسوية تواطؤًا كليًا منها مع مزاعم الولايات المتحدة الكولونيالية في فرض معاييرها للتعامل المؤدب والمقبول عن طريق مسح ثقافات العالم الثاني والثالث المحلية والقضاء عليها». بيدَ أن بتلر تعي أنه:

يمكن للترجمة في حدِّ ذاتِها أن تعمل بتواطؤ تامٍّ مع منطق التوسع الاستعماري، وذلك عندما تغدو أداة يتم من خلالها غرس القيم المسيطرة في لغة المُخضَعين ويتعرض المُخضَعون لخطر رؤيتها واعتبارها دلائل على «تحريرهـ»ـم[4].

وتستشهد بتلر بتحذير سبيفاك المهم عن ظهور المُستَعمَرْ كموضوع لأوروبا فقط عبر مصطلحات يمكن لليبرالية الأوروبية أن تعترفَ بها. وهكذا فليس الأمر هو أنه ليس بإمكان التابع(ة) (subaltern) أن تتكلّم (كما صاغت الأمر غاياتري سبيفاك)، بل أنها لا تستطيع أن تتكلّم عبر مصطلحات يمكن أن تفهمها أو تعترف بها المركزية الأوروبية. أو عبر مصطلحات قابلة للمجانسة الأوروبية للشعوب التي تشغل حيز التابع (subaltern) إلا من خلال العنف المعرفي الأوروبي. وستتطلّبُ المحاولات الأورو ـ أميركية والأوروبية للكلام نيابةً عن التابعة، وتمثيلها دومًا، ترجمة «ستكون دومًا معرّضة لخطر الاستحواذ» على قضيتها[5].

وفيما يمكن أن يكون للترجمة «إمكانية مناهِضة للاستعمار» فسيتحتّم عليها لفعل ذلك

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، 35.
(4) المصدر نفسه، 35.
(5) المصدر نفسه، 36.

أن تكشف «حدود ما يمكن للغة المسيطِرة التعامل معه» من خلال تغيير معانيه عند إعادة استخدامها وتكريرها ومُحاكاتها[1]. ولكن للأسف، فليس هذا حدثًا شائعًا في الترجمات النسوية (أو غير النسوية)، فضلًا عن ترجمات نصوص التحرير الجنسي، كما سنرى في الفصل التالي. وعندما نأتي إلى المصطلحات النسوية، فإن الترجمة تبدو عادة إما ناقصة أو مُفرِطة. فقد أصبحت كيفية ترجمة المصطلح الإنكليزي gender، الذي عُمِّمَ بالقوة من خلال الأمم المتحدة ووسائل حقوق الإنسان والمنظمات غير الحكومية عبر العالم، قضية مركزية. فبينما كانت إحدى الترجمات الأكثر قبولًا للمصطلح في بواكير أيام دخوله إلى العربية هي «النوع الاجتماعي» فإن المصطلح لم يكن مفهومًا من الوهلة الأولى مثلما كان عليه الحال مع مصطلح gender نفسه الذي كان أيضًا غير مفهوم لجمهور القراء بالإنكليزية قبل نشره من قبل وسائل الإعلام منذ السبعينيّات بمعناه المصطلحي الجديد. ففي عدد خاص عن «الجنوسة والمعرفة» في مجلة **ألف**، الصادرة باللغتين العربية والإنكليزية عن الجامعة الأميركية بالقاهرة، اقترحت الباحثة الأدبية العراقية فريال غزول حلًّا:

> **ليس للـ gender دلالة واحدة جاهزة في العربية. ولا في كثيرٍ من اللغات الأوروبية أيضًا، وهكذا فإن مجلة «ألف»، وبعد نقاشات طويلة مع اللسانيين والنقاد والشعراء، قرّرت ألا تُعرِّبَ مصطلح gender بإعطائه نُطقًا وكتابةً عربية [جندرة]، بل أن تشتقّ مصطلحًا من جذرٍ عربي يتماشى مع الدلالة الإتيمولوجية للـ gender. فالجذر الثلاثي ج ن س هو أصل مصطلحات كثيرة مُعرّفةً ومعّينة كالجنس والجنسانية والأجناس والجناس والتجنيس، وغيرها. وكان لاستخدام أيّ من هذه المصطلحات أن يُضيف التباسًا على مفهومٍ غير مفهوم سابقًا. ورغم أن العامل البيولوجي حاضرٌ في مصطلح الـ gender فإن المصطلح ليس بيولوجيًا في المقام الأول، وإنّما هو ثقافي. وهكذا، فقد نحتنا للـ gender (الترسيم الجماعي للصورة والمقام والمهام والحقوق والمسؤوليات المحتملة للرجال والنساء في ثقافة ما في لحظة تاريخية مُعيّنة) مصطلحًا جديدًا في العربية هو «الجنوسة»، إذْ يتماشى المصطلح مورفولوجيًا مع الأنوثة والذكورة. وتشمل الجنوسة مفاهيم المذكر والمؤنّث كما يُدرَكان في زمان ومكان محدد، مع كل ما يمليه ذلك التشكيل من تحويرات أيديولوجية وسياسية[2].**

(1) المصدر السابق، 37.

(2) Ferial Ghazzoul, «Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations», **Alif**, no. 19 (1999): صفحة 6 من التصفيح الإنكليزي.

وفي الحقيقة فعلينا أن نتذكر هنا أنه لكلمة الجنس العربية، التي أصبحت جزءًا من العربية منذ ألفيْ سنة، أصولًا إغريقية، هي جينوس (genos)، التي انحدرت منها أيضًا الكلمة الإنكليزية (gender)[1]. وتُشير الأكاديمية الأدبية المصرية سامية محرز إلى أنه على الرغم من نحت رئيسة تحرير المجلة لمصطلح الجنوسة، إلا أن المساهمين في العدد الخاص استخدموا مصطلحات أخرى ومتنوعة كالجنس والنوع، بما فيها كتابة المصطلح الإنكليزي بالعربية كما هو على شكل «جِندر» («الذي ينفِّرُ بدل أن يوصل أي معنى للمتكلم بالعربية ويمكن أن تنجم عنه ردود فعل قومية متحدية، بالنظر إلى الحساسية القصوى للخطابات (الغربية) المهيمنة اليوم») وأنهم قاوموا تبني المصطلح العربي المنحوت حديثًا، «جنوسة»[2]. لستُ متأكِّدًا رغم هذا أنه يتحتّمُ على «الحساسية القصوى للخطابات (الغربية) المهيمنة اليوم» أن تكون قومية، وإن كانت دائمًا مناهضة للإمبريالية.

رغم هذا فإن محرز تشعر بإحباط لأنها ترغب بربط مفهوم الترجمة باعتبارها «عملية تشكيل المعنى» بـ «الحاجة المستعجلة لسياسات الترجمة بالنسبة إلى دراسات الـ gender [في العالم العربي] على وجه الخصوص». ومع ذلك فقد رفض المساهمون في هذا العدد من مجلة **ألف** تبني مصطلح رئيسة التحرير واستخدموا بدلًا من ذلك «مصطلحات مُجوهِرة»، مبذِّرين بذلك الطاقة البنّاءة للعربية وضرورة «تحديثها»[3].

كانت سبيفاك قد حذرتنا من سياسات ترجمة مصطلح gender منذ أكثر من عقدين من الزمن:

كانت فريدة أَخْتَرَ قد حاججت بأن العمل الحقيقي للحركة النسوية والنسوية بذاتها في بنغلادش يُحبِطُه الحديث عن عملية gendering، التي تفرضها أساسًا الأجنحة التنموية لنساء المنظمات غير الحكومية العابرة للدول، وذلك بمعية بعض

= للمفارقة الكبرى أن المصطلح الذي اختارته رئيسة التحرير قد أسيئت تهجئته بالنسخة الإنكليزية على أنه jinusa بدلًا من junusa. أما بالنسبة إلى مناقشة غزول اللسانية الأكثر إتقانًا، انظر افتتاحيتها بالعربية لنفس العدد بعنوان «الجنوسة والمعرفة: صياغة المعرفة بين التأنيث والتذكير»، 6 من التصفيح العربي (للمجلة، باعتبارها مزدوجة اللغة، تصفيحان، عربي وإنكليزي). ففي سياق معارضتها لتهجئة كلمة gender بالعربية كما هي، تذكر غزول في الافتتاحية العربية أن كلمة «جندرة» بالعربية، في الواقع، التي تستخدمها مرارًا المنظمات غير الحكومية باعتبارها الشكل المُعرّب من gender، تعني «آلة خشبية تتخذ لصقل الملابس وبسطها».

(1) عن الجنس وgenos وgenus، انظر:
Joseph Massad, **Desiring Arabs** (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 171_72.

(2) Samia Mehrez, **Egypt's Culture Wars: Politics and Practice** (London: Routledge, 2008), 111.

(3) المصدر نفسه.

المنظِّرات النسويات الأكاديميات المحليات. وكان حدسها أنه لا يمكن ترجمة مصطلح gendering إلى البنغالية. فـ gendering هي كلمة جديدة غير مريحة في الإنكليزية أيضًا. وفريدة أختر منخرطة للنخاع في النسوية الدولية، وقاعِدتُها هي العالم الثالث. ولم أتمكن أنا من ترجمة مصطلح gender إلى السياق النسوي الأميركي لها. وقد أضاف إخفاق الترجمة هذا، بين قارئة ممتازة للنص الاجتماعي كأختر، ومترجمة متأنية مثلي، ونحن نتحدث بصفتنا صديقتين، إلى إحساسي بصعوبة مهمة المترجِمة[1].

بيد أن الموضوع لا يقتصر على مصطلح gender وحده؛ بل حتى مصطلح «النسوية»، الذي ظلّ متنازعًا عليه بطرق عدّة في الثقافات الأكاديمية والعامية في الولايات المتحدة وغرب أوروبا، هو إشكالي بدوره عندما يتعلّق الأمر بالنساء المسلمات. فمثلًا تعترض هبة رؤوف عزّت على الاستخدام الأكاديمي لمصطلح «نسوي» لوصف النساء المسلمات اللواتي «يطالبن بالاحترام...[وأن] يشاركن بالمساهمة في الحياة الاقتصادية والسياسية» تحت مظلة «التقاليد الدينية»، رغم «أنهن يخترن ألا يعرفن أنفسهن كذلك». وتحاجج عزّت أن هذه التسمية «تُخفي الخلافات العميقة بين التيارات الإسلامية والخطاب/ الإبستمولوجيا النسوية في ما يتعلّقُ بقضايا العائلة والأخلاق [المُتنازع عليها] ومجال ودور الدين وقضايا عدّة أُخرى»[2].

ولكن قضية ترجمة مصطلحات لها علاقة بالنساء و«الجنوسة» والنسوية وحقوق الإنسان لهي أوسع من ذلك. فبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، الذي بدأ بإصدار «تقارير التنمية الانسانية العربية» في عام 2002 قد ركّزَ على قضية الترجمة في تقرير عام 2003 المتعلِّقِ بـ «إقامة مجتمع المعرفة»[3]. فلكي يُحقِّقَ رؤيته لكيف يمكن للعالم العربي أن يُقيم «مجتمع المعرفة»، عدّد التقريرُ خاصية «الانفتاح على الثقافات الأخرى» كجزءٍ من استراتيجيته: «من خلال حفز التعريب والترجمة إلى اللغات الأخرى؛ والاغتراف الذكي من الدوائر الحضارية غير العربية. وتعظيم الاستفادة من المنظمات الإقليمية والدولية والعمل

(1) Gayatri Chakravorty Spivak, «The Politics of Translation», in **Outside in the Teaching Machine**, 188.

(2) Heba Raouf Ezzat, «Secularism, the State, and the Social Bond: The Withering Away of the Family», in **Islam and Secularism in the Middle East**, ed. Azzam Tamimi and John Esposito (London: Hurst, 2000), 137.

(3) United Nations Development Program, **Arab Human Development Report 2003: Building a Knowledge Society** (New York: UNDP, 2003).

على الإصلاح العالمي من خلال تمتين التعاون العربي»[1]. ويعترف التقرير، الذي يؤمن بأن الترجمة هي طريقة لتحويل وتغيير المجتمعات العربية. أن «التحدي الذي تواجهه الدول العربية هو كيف تصبح الترجمة رصيدًا في بناء المعرفة؟ وكيف يمكن تعبأتها لتعزيز البنية الذهنية للأفراد والمرجعية الفكرية والثقافية للمجتمع؟ وكيف يمكنها أن تساهِمَ في قيمٍ جديدة، وسُبُلٍ جديدة للتفكير وأشكالٍ جديدة للتمكين»[2].

كانت المشكلة التي وجدها مؤلفو «تقارير التنمية الإنسانية العربية» هي الوضع الحالي للترجمة في البلدان العربية:

لم تستفد معظم الدول العربية من دروس الماضي ويشهد حاليًا حقل الترجمة حالة من الفوضى. ففي ما يتعلّقُ بالكمية، رغم ازدياد عدد الكُتُب المترجمة من 175 عنوانًا في السنة خلال الفترة 1970 ـ 1975 إلى 330 كتابًا في الوقت الحالي، فإن عدد الكتب المترجمة في العالم العربي هو خمس ما تترجمه اليونان.

يقدر العدد الإجمالي التراكمي للكتب المترجمة منذ عصر المأمون حتى الآن بحوالي 10000 كتاب، ما يعادل ما تترجمه إسبانيا في عام واحد (شوقي جلال، 1999، ص، 87)... ويتأكد هذا التفاوت من بيانات النصف الأول من الثمانينيّات حيث كان متوسط الكتب المترجمة لكل مليون نسمة من السكان في العالم العربي في هذه السنوات الخمسة 4،4 كتب (أي أقلّ من كتاب واحد في السنة لكلّ مليون عربي)، بينما بلغ 519 كتابًا في المجر و920 كتابًا في إسبانيا لكل مليون نسمة من السكان[3].

ويختلفُ في هذا الأمر الأكاديمي الفرنسي ريشار جاكمون، المتخصص في الأدب العربي، اختلافًا شديدًا. فهو يشرح أن «هذه الأرقام الصادمة قد عُمِّمَت بشكل واسع إلى درجة أنه يتم اليوم الاستشهاد بضَعف حركة الترجمة عمومًا باعتبارها أحد مؤشرات الأزمة في الثقافة العربية المعاصرة. رغم ذلك فإن هذه الأرقام المذكورة مشكوك في صحتها إلى درجة كبيرة»[4]. ويكشف جاكمون أنّ كلّ المصادر التي اعتمد عليها تقرير التنمية الإنسانية

(1) المصدر السابق، 13.

(2) المصدر نفسه، 66.

(3) المصدر نفسه، 67.

(4) Richard Jacquemond, «Translation Policies in the Arab World: Representations, Discourse, and Realities», **Translator 15**, no. 1 (2009): 5.

العربية وردت فيها أخطاء ومعطيات غير دقيقة لحد كبير. يُقدّم جاكمون في المقابل نتائجه الأكثر توثيقًا، والتي تستحقُّ الاقتباس رغم طولها:

على العموم، وحسب البحث الذي قمت به، فإن العدد الإجمالي للترجمات المنشورة بالعربية في العالم العربي في العقد الحالي تصل إلى 2000 عنوان في العام، مقارنة بـ 330 بحسب تقرير التنمية الإنسانية العربية... يذهب فرانك مرمييه، في أحد أجود وأحدث تحاليل سوق الكتاب العربي، إلى أبعد من ذلك ويقترح رقمًا تقريبًا «ما بين 2000 إلى 3000 عنوان» مترجم في السنة... ولا يسعنا إلا أن نشير إلى أنه بينما تلجأ تقارير التنمية الإنسانية العربية عادةً إلى ذكر الدول الآسيوية الصاعدة كتايوان والصين أو إندونيسيا باعتبارها «مقارِنات» في حقول أخرى، فإنّها لا تذكر إلا الدول الأوروبية عندما يتعلّقُ الأمر بالترجمة (اليونان وإسبانيا والمجر)، منتجة بذلك مقارنة زائفة وغير صائبة لأنّه للأخيرة صناعة في النشر أكثر تطورًا كثيرًا جدًا من تلك التي لدى العالم العربي. فمثلًا، دعنا نأخذ الرقم الصادِم بأنه «يتم ترجمة أقلّ من كتاب واحد سنويًا لكلّ مليون عربي». فإذا قسّمنا عدد الشعب العربي (لنقل 250 مليونًا) على رقم الترجمات المسجلّة بمؤشّر الترجمة في الخمسة والعشرين عامًا الأخيرة (نحو 8500 عنوان)، فإن النتيجة هي أقل من 30 كتابًا للمليون، وهو بالتمام ما يعادل كتابًا واحدًا في السنة لكل مليون نسمة. ولكن نفس عملية الحساب هذه تُعطينا تمامًا نفس النتائج لدول كإندونيسيا (17 كتابًا لكل مليون شخص في الخمسة وعشرين عامًا الماضية)، وتايلاند (19) أو ماليزيا (50)؛ وفي الدول المتطورة الأعداد متمايزة لحد بالغ، من 132 كتابًا للمليون في الولايات المتحدة وحوالي 700 في اليابان إلى أكثر من 2000 لفرنسا وألمانيا ـ و10000 للدنمارك التي تبدو على أنها بطل العالم في الترجمة! وبعبارة أخرى، هذا النوع من المؤشرات لا يعلمنا الكثير بل هو مُضلِّلٌ تمامًا. إنه النوع النمطي من الأرقام الذي يستخدم لاستفزاز الرأي العام وهو بالضبط ما فعله، ربما إلى حدٍّ أبعد مما توقع مؤلّفو التقرير أنفسهم[1].

في الحقيقة، فإن أبحاث جاكمون تُظهر أن عدد الترجمات إلى العربية منذ الحرب العالمية الثانية تراوح ما بين 29000 و39000 كتاب، وهو ما يشمل «برغم بعض الفجوات هنا وهنالك، المؤلفات الرئيسة في الأدب والفكر العالمي»[2]. ورغم المنهج المشكوك

(1) المصدر السابق، 5 ـ 6.

(2) المصدر نفسه، 18.

فيه لباحثي تقرير التنمية الإنسانية العربية إلا أننا نحتاجُ إلى أن نأخذ بالحسبان أيضًا جهود الولايات المتحدة للترجمة في العالم العربي منذ فجر الحرب الباردة. فقد افتتحت الولايات المتحدة مكتب القاهرة لفرانكلين ببليكاشن (Franklin Publications) في عام 1953، وهي منظمة خاصة غير ربحية كان إنشاؤها قد تم «تشجيعه» من قبل وزارة الخارجية وقد «عُهِدَ» إليها بتنمية ترجمة الأعمال الأميركية بعدة لغات في عدة بلدان[1]. وقد عبّر ذراع الدعاية الإمبريالية للولايات المتحدة بالقلق، وبالأخص **إدارة المعلومات الدولية** (لاحقًا وكالة **معلومات الولايات المتحدة**) بوزارة الخارجية، في رسالة داخلية بالغة السرية، بأن العرب لا يرون أن الشيوعية السوفييتية تشكل خطرًا وشيكًا عليهم بل إنهم «لا يعيرون» ـها اهتمامًا وأنها «بعيدة وغير مألوفة» مقارنة بخطر التحكّم الغربي، بما فيه الدعم الغربي والأميركي لإنشاء إسرائيل»[2]. ونتيجة لهذا تؤكد الرسالة في إشارة تحضيرية لإعلان عقيدة أيزنهاور أنه «لمرغوب فيه أن يكون للعرب معرفة كافية بالشيوعية السوفييتية باعتبارها عدوًا شرسًا لجميع مطامحهم كي يقدم هذا حافزًا لهم للارتباط الفوري مع الغرب في إجراءات الدفاع المشترك»[3]. وتمضي الرسالة في شرح أهداف مشروع الترجمة في العالم العربي باعتباره:

> **يُقلّلُ من صعوبة المفاوضات العربية الأميركية بتخفيض الجهل والشكّ والامتعاض العربي من الغرب وخصوصًا من الولايات المتحدة...، ويخلق رؤية كونية واقعية وشاملة يمكن من خلالها للعرب أن يروا لأنفسهم دورًا آمنًا ومحترمًا...، يُساعد في اكتساب المجموعات العربية المتعلّمة للآراء المتعلّقة بشكل الحكومة المسؤولة وبالسياسة الاجتماعية والاقتصادية السليمة وبالتنظيم الاقتصادي الناجع... ويوطّد فهمًا وإحساسًا بالتواصل مع الثيمات المحورية للفكر الغربي، مع تأكيدٍ خاص على تلك التي تعبر من بينها بفصاحة أكبر عن المُثل الغربية لكرامة وحرّية الرجال كأفراد[4].**

وفيما سبق هذا أوج أيام النسوية الأميركية المدعومة من قبل الدولة في السبعينيّات وما

---

(1) المصدر السابق، 7.

(2) كتب الرسالة دان ليسي Dan Lacy، مدير مصلحة مركز المعلومات، إلى السيد داتوس س. سميث Datus C. Smith من فرانكلين ببليكيشن، بتاريخ 27 تشرين الأول/ أكتوبر وهي متوفّرة على:
http://www.gwu.edu/%7Ensarchiv/NSAEBB/NSAEBB78/propaganda%20078.pdf
(نُفِذَ إليه في 26 شباط/ فبراير 2014).

(3) المصدر نفسه، 4.

(4) المصدر نفسه، 5.

بعدها فإنه يُمكن للمرء أن يتخيّلَ الرسائل البالغة السرية الحالية، تمامًا شأنها شأن الرسائل العلنية، وهي تشدِّدُ على «حرّية النساء كأفراد»[1]. وسيتغيّرُ هذا مع برامج الترجمة الأميركية التي استهلت في القاهرة وعمان في الثمانينيّات. وستشمل عناوين الكتب التي ترجمتها **الإسلام والنوع الاجتماعي والتغيّر الاجتماعي والفردانية والثقافة الديمقراطية**، و**حقوق النساء** الذي ألفته كريستين لونارديني **والنشاط السياسي فيما وراء الحدود** الذي ألفته مارغريت إ. كيك وكاثرين سيكينك[2]. ويُظهِرُ جاكمون رغم هذا أن مشاريع الترجمة العربية من قبل أنظمة التحرُّر الوطني التي حكمت مصر وسوريا كانت أكثر من منفتِحة بخصوص العناوين الأورو ـ أميركية:

> **ما يصدُمُ الباحث الذي يمرُّ على العناوين المنشورة كجزء من هذين البرنامجيْن هو حضور عدة ترجمات للأعمال الكلاسيكية (غالبًا) من الأدب والفكر الغربييْن، بدون تمييز بين الحقبة واللغة الأصلية أو التوجه الأيديولوجي، إضافة إلى كرّاسات ودراسات في حقل العلوم الإنسانية بشكل عام، وهي مختارة بطريقة تتّسم بالتنوع وتُغطي كلّ الطيف (من «اليسار» إلى «اليمين»، إن جاز التعبير)، جنبًا إلى جنب مع الأدب النضالي والماركسي والعالمثالثي الذي يمتاز به عقدي الستينيّات والسبعينيّات. هذا التنوع دليل بليغ على تحالف مثقفين تشكلوا في العهد الليبرالي الكولونيالي (ما بين الحربين العالميتين) دعموا المشروع الثقافي للدولتين الجديدتين، سواء كانت ناصرية أم بعثية. وهو يُثبتُ أيضًا الطبيعة التنوعية للمشاريع الثقافية لهذه الدول نفسها وانفتاحها الحقيقي على الثقافة العالمية[3].**

وفي نفس الوقت الذي عَرّبت فيه هذه الترجمات مفردات أجنبية متخصصة في مصطلحات عربية معاصرة، فإنه، لا سيما منذ الثمانينيّات، فضلًا عن مصطلحات التكنولوجيا الحديثة، يلاحظ المرء محاولات استيراد مصطلحات إنكليزية أيديولوجية رئيسة بالجملة إلى اللغة كجزء من عدّة حملات غربية لتحويل العرب والمسلمين إلى نساء ورجال من الببغاءات المتغرّبة: وتضمُّ هذه المفردات مصطلح «الدقرطة» (التي أدى تبنيها إلى سجالات حول اشتقاق الفعل من المصطلح الإغريقي المؤنكلز، الذي جُعِل «دقرط»

(1) حول تفاصيل كيفية اختيار فرانكلين ببليكيشن عناوينَها انظر:
Jacquemond, «**Translation Policies in the Arab World**», 8.

(2) القائمة متوفرّة على: **http://egypt.usembassy.gov/pa/rbo _ .html** .

(3) Jacquemond, «**Translation Policies in the Arab World**», 11.

و«دمقرط»، رغم أن الأول اختير باعتباره أكثر تماشيًا مع أشكال الأفعال العربية الصحيحة)، و«الهولوكوست» (للأخيرة المقابل العربي «مِحرقة»، إلا أن المصطلح الإنكليزي ذا الأصل الإغريقي «هولوكوست» قد سيطر رغم ذلك باطّراد في الصحافة والإعلام المتلفز نظرًا لرطانته الأيديولوجية في الغرب)، و«الجندر» (فضلًا عن «مِثْلي» gay و«شذوذي» queer، التي ستُناقَشُ في الفصل الثالث). ولن تقصر تقارير التنمية الإنسانية العربية نفسها على المسألة العامة للمعرفة والترجمة بل ستنخرط في موضوع المرأة مباشرة بعد ذلك بسنتين.

النساء والثقافة / التقاليد والإسلام

بينما ركّز برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في تقريره لعام 2004 على ما سماه عجزًا في «الحرية» في العالم العربي سيسعى لعلاجه ولتقويمه بشكل نقدي، سيركّز في العام التالي على مسألة «حقوق النساء»، التي عرّفها في عام 2002 على أنها واحد من ثلاثة مجالات من «العجز الخطير في التنمية» الذي أعاق «التنمية الإنسانية» في العالم العربي. وفي 2005 كرّسَ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تقريره للتنمية الإنسانية العربية لهذه المسألة، شارحًا أنه «نظرًا إلى الطبيعة الخلافية للمواضيع التي تغطّيها تقارير التنمية الإنسانية العربية. فليس مفاجئًا أن هذه الخلافات تخللت عملية التحضير لها، وليس تقرير هذا العام باستثناء»[1]. في الأجزاء الآتية من الفصل، سأقوم بتحليل تفصيلي، متّخذًا تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2005 كدراسة حالة، لكيفية تفاعل المفكّرات النسويات العربيات مع الأمم المتحدة ومع المنظمات غير الحكومية الدولية وخطاب حقوق الإنسان وهيمنة النيوليبرالية لإنتاج وطرح توصيات بالسياسات التي يجب اتباعها للنساء العربيات والمسلمات متماشية تمامًا مع مهمة الليبرالية النسوية لإنقاذهن. وبينما تم تقديم عدد من الانتقادات المهمة لتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2005، فسيركّز انتقادي وتحليلي فيما تبقى من هذا الفصل على تقصي كيفية طرح الدين (وخصوصًا الإسلام) والثقافة (وخصوصًا الإسلامية، ولكن العروبة كذلك) في التوصيات الاستراتيجية للتقرير.

يؤكّدُ كمال درويش، الإداري التركي لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، متنصلًا من أيّة

---

(1) United Nations Development Programme, The Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World, i.

ابتداءً من الآن سأشير إلى هذا المصدر بأنه: AHDR. وسأشير إليه بالعربية بـ «التقرير».

مسؤولية من أن التقارير التي يُعدِّها البرنامج تمثِّله (أي البرنامج) أو تمثّل الأمم المتحدة، بل على أنها لا تمثل إلا المؤلفين أنفسهم (الذين تختارهم إدارة البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة والذين تروّج لأفكارهم في هذه التقارير مستثنية آراء الآخرين) ما يلي: «تُعبِّرُ تقارير التنمية الإنسانية العربية. - بما فيها تقرير هذا العام - عن بعض الآراء التي لا يتفق البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة معها وأحيانًا تستخدِمُ لغة تقسيمية لا ضرورة لها. فمنذ عام 2002 والبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة يساعِدُ على تقديم منبر للنقاشات داخل المنطقة وخارجها. ولسوء الحظ، فلم تكن اللغة المستخدَمة في جزء من هذا النقاش متماشية دومًا مع قضية الإصلاح والفهم المبنيين على الحجج العقلانية»[1]. وبالنسبة إلى آراء البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة نفسها، فإن الإداري يشرحها كالتالي:

يعتقد مديرو البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة أن إحلال الحرية والحكم الرشيد، وهو الهدف المعلن لتقارير التنمية الإنسانية العربية. يتطلّبُ اعتدالًا ومحاججات مبنية على العقل واحترام آراء «الآخر»، وكلّها معالم العصر الذهبي عندما كان العالمان العربي والإسلامي مزدهرين، وقويّين وقدوة للآخرين. وسيتطلّب التقدّم في العالم العربي في هذا العصر من القوى الاقتصادية العالمية تعاونًا وتكاملًا اقتصاديًا أوثق بكثير، وهي عملية لا يمكن أن تحدث إلا إذا استطاعت البلدان العربية والحكومات والمجتمعات المدنية أن تتقارب أكثر بعضها من بعض رغم تنوعِّها[2].

ونتيجةً لاختلافات بينية كبيرة في أوساط قائمة مؤلفيه تم إرجاء طرح تقرير التنمية الإنسانية العربية في عام 2005 حتى نهاية عام 2006. وقد كشفت إحدى المؤلفات، إصلاح جاد، وهي أستاذة مصرية للدراسات النسوية في جامعة بيرزيت بالضفة الغربية، عملت لاحقًا مديرة لبرنامج الدراسات النسوية هناك، أن التقرير كان الأول من بين تقارير التنمية الإنسانية العربية الذي

انتُقِدَ بل وحتى هوجِمَ من قبل مؤلفيه أنفسهم. وقد ادعى البعض أن التقرير ليس من «إنتاجهم» الحصري لأنه فُرِضَ عليهم أن يتقاسموه مع أطراف «مخيّبة للأمل»؛ وهاجمه البعض لأنه لا يُمثِّلُ كليةَّ معتقداتِهم العلمانية الأصولية. وقد أظهر آخرون

(1) المصدر السابق، ii ـ i.

(2) المصدر نفسه، ii.

امتعاضَهم من عدم تماسكه النظري ومقاربتِه النيوليبرالية الواضِحة. وتعكس هذه المواقف المتباينة طيفًا من الآراء والمقاربات المتخالفة في العالم العربي تجاه شؤون المرأة؛ وتعكس أيضًا غياب روح العمل الجماعي...فالخط النيوليبرالي والموقف المتناقض تجاه الأنظمة التسلطية ما بعد الكولونيالية فيما يتعلّقُ بشؤون النساء قد نتج حصريًا عن غياب إجماع ما بين المؤلفين والمجلس الاستشاري بشأن كلّ عبارة تقريبًا كتبت في التقرير. وقد ركّزت ساعات من النقاش على كيفية تسمية ما يحدثُ في العراق (احتلالًا أم تحريرًا؟)، وإن كانت الحركات الإسلامية تساعد على تمكين النساء أو عدم تمكينهن، وعن الدور المناطِ بالدولة، وما إذا كانت حركات النساء والنشطاء يعملون داخل أم خارج الدولة، وهكذا دواليك. وهكذا، فإن التقرير مليء بالمساومات كي يتسع لكلّ الخلافات «الحقيقية» البيِّنة في المنطقة[1].

لا نعرف طبيعة النقاشات التي دارت عن الدين والإسلام، حيث إن جاد لا تستطردُ فيما وراء القائمة المختصرة التي زودتنا بها، لكن إحالتَها إلى كثيرٍ من المؤلِّفين بأنهم يعتنقون «معتقدات علمانية أصولية» تقدِّم دليلًا على الطبيعة الحِّدية للنقاشات. وتنسب جاد إهمال أثر العولمة على النساء في التقرير إلى حقيقة أن بعض المؤلِّفين «كانوا مدفوعين لحدٍّ قوي بالمقاربة النيوليبرالية ومقاربة الحقوق الليبرالية للنساء وكانوا (واثقين) من معتقداتِهم بشأن ما (يصلح) للنساء»[2].

ليس الالتزام بالنيوليبرالية مرتبِطًا بتحرُّرِ النساء فحسب، بل بالإدماج المزعوم للعرب والمسلمين في السوق والمجتمع العالميين لما بعد الحرب الباردة أيضًا. وفيما سيبدأ هذا في الثمانينيّات مع دفع سياسات صندوق النقد الدولي لتفكيك دولة الرفاه الاجتماعي في العالم الثالث بشكلٍ عام إلا أنه سيتعرض إلى دفعة أخرى قوية عقب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وغزو العراق في 2003. وستُطلَقُ في ذلك السياق حملات علاقات عامة ضخمة في مصر والأردن ولبنان ودول الخليج، من بين أخرى، لتحويل الثقافات العربية والمسلمة إلى ثقافات يمكنها أن تدفع بالأجندة النيوليبرالية.

(1) Islah Jad, «Comments from an Author: Engaging the Arab Human Development Report 2005 on Women», **International Journal of Middle East Studies 41** (February 2009): 61.

(2) المصدر نفسه.

في عام 2005 أطلقت ملكة الأردن رانيا، بمساعدة الوكالة الأميركية للإنماء الدولي (USAID) وشركة العلاقات العامة «ساتشي أند ساتشي» (Saatchi and Saatchi)، حملة «ثقافة الأمل» (Culture of Hope) لتواكِبَ التفكيك النهائي لدولة الرفاه الاجتماعي الأردنية والخصخصة الكبيرة والفساد وإفقار السكان التي رافقتها. وفي لبنان في 2006، رعت إمبراطورية الحريري المالية النيوليبرالية حملة «أحبُّ الحياة»، بينما في مصر أطلقت المؤتمرات المرعية دوليًا حملة «ثقافة التفاؤل» على مستوى العالم العربي. وقد شدّدت كلُّ هذه الحملات على القيمة الليبرالية للفردانية وحرّية المؤسسات والسوق والمسؤولية الشخصية والخصخصة وحقوق الإنسان، إلخ؛ ورامت تحويل «الثقافة العربية»، التي ادُّعِي أنها مسؤولة عن «الإخفاقات» العربية في التنمية، إلى ثقافة يمكن أن تقدِّمَ النجاح النيوليبرالي. أصبحت هذه الحملات «التمظهرات الأوضح لسلسلة أوسع من البرامج الإصلاحية التي كانت قد أطلِقت في أرجاء العالم العربي بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر»[1]. وسنرى كيف أن تقارير التنمية الإنسانية العربية عمومًا، و«تقرير التنمية الإنسانية العربية في 2005 خصوصًا، هي جزء لا يتجزأ من هذا المجهود النيوليبرالي للتغيير الثقافي والديني والقانوني، وباختصار، لمأسسة نوع جديد من الحوكمة التي تُوَسِّعُ ذراع إمبريالية الولايات المتحدة وغرب أوروبا عبر العالم.

تشرحُ الرئيسة الإقليمية لمكتب الدول العربية للبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة أمة العالِم السسوة (وهي عربية مسلمة من اليمن) في مقدمتها للتقرير أنه كان لمؤلّفي التقرير «مصلحة قوية في الشؤون المطروحة وقد قبلوا خوض المجازفات الدائرة في معالجة موضوع مشحون بالحساسيات الثقافية والدينية والاجتماعية»[2]. وتشرح المديرة الإقليمية ما يلي، معبّرة عن قلقها من النبرة الغاضبة لأجزاء من التقرير:

> **يواجه المثقف العربي، الذي يحمل في الوقت الحاضر الأفكار الغربية عن المساواة بين الجنسين إلى هذه النقاشات المتسمة باستقطابات في الرأي، الرفض التام. ففي هذا الجو ينظر لمن يدافع عن التحول الديمقراطي المُستنبَتِ محليًا لتسريع تمكين النساء فيما يتواصل احتلال إسرائيل للأراضي الفلسطينية وعدوانها على الدول**

(1) انظر:
Mayssoun Sukarieh, «The Hope Crusades: Culturalism and Reform in the Arab World», **Political and Legal Anthropology Review 35**, no. 1 (May 2012): 115.

(2) AHDR, iii.

المُجاوِرة والتدّخُلات العسكرية للقوى الأجنبية، على أنه ألعوبة في يد نموذج قد فقد شرعيته. فالمعتدلون العرب هم باطِّرادٍ منهزمون ومُحبَطون وغضبانون نتيجة تضييق الخناق على حججهم من قبل التدخل الخارجي وعصف القوى الرجعية محليًا بها[1].

إن «تقرير التنمية الإنسانية العربية»، كما تقول لنا المديرة الإقليمية، «ليشدِّدُ على الحاجة لإزالة بذور التمييز ضد النساء في التقاليد العربية وعلى تنمية الاجتهاد (البحث التأويلي) في المسائل الدينية للتغلب على عوائق التراث الثقافي»[2]. وكما سنرى فإن التقرير كان أقلّ اهتمامًا بالظروف الاقتصادية والاجتماعية التي أدّت إلى التمييز ضد النساء العربيات وشخّص حالهنّ أساسًا على أنه نتاج عوامل «ثقافية»، وهو ما يمكن أن يكون علامة «الاعتدال»، أي الليبرالية، عند باحثي التقرير التي تتحدّثُ عنها المديرة. غير أن هؤلاء «المعتدلين» يفهمون أن الالتزام الليبرالي بالديمقراطية لا يصب دائمًا في مصلحة النساء. ويبدو أن المؤلفين يرون منافع في الاستبداد مقارنة بالديمقراطية في المجتمع العربي في ما يتعلّقُ بحقوق النساء:

من ناحية ساهمت الأنظمة القمعية في الإنجازات المهمة لمصلحة حقوق النساء التي ربما ما كانت لتحققَ لو كانت الأمور قد تُرِكت للتقدم الطبيعي للمجتمع، إذا نظرنا إلى معوقاتِه المفروضة. وعلى رأس هذه الإنجازات التوسُّع الطردي في قطاع تعليم الفتيات رغم البيئة المُحافِظة التي يعشن فيها؛ ويمكن هنا القول إن هذه السلطاتِ المختلفة، رغم طبيعتها الاستبدادية، كانت متقدمة على مجتمعاتها. ورغم هذا فليس هذا النوع من التقدم مقصورًا على هذا الإنجاز بعينه، الذي تم إنجازه تقريبًا في كلّ الأنظمة العربية. فقد حُقِّقَت إنجازات مهمة، ورائدة بأي معيار، في الدول العربية في ظلّ الأنظمة التي تنقصها مكونات مجتمع الحرية والحكم الرشيد[3].

عملية فصل حقوق النساء عن الديمقراطية في هذا الإطار مهمة، وإن لم تكن المسار المرغوب نتيجة الالتزام العام لمؤلفي التقرير بالليبرالية والنيوليبرالية. ويبدو أن المشكلة

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، iv.

(3) المصدر نفسه، 64.

تتمركزُ بشكل أقل على الاستبداد والديمقراطية وأكثر على الدين والعلمانية وعلى الثقافة «التقليدية» والثقافة «الغربية» الحديثة.

ويلوم طلال بن عبد العظيم، رئيس برنامج الأمم المتحدة للخليج العربي، في مقدمته للتقرير، «استمرار المواقف التي عفا عليها الزمن تجاه النساء ووضعهنّ ودورهن» على أنها:

> **للأسف، مرتبطة بتأويلات معيّنة للدين، رغم أنّ دراسة متأنية مبنية على الحقائق ستُظهِرُ أنّ أصولها تكمن في الأعراف والتقاليد. ليست للدين علاقة بأي من الممارسات الخاطئة التي تمارس ضد النساء. ورغم هذا فإن مجتمعاتِنا تعطي الأولوية للأعراف على العبادة الحقيقية وتقدِّم الأسس للافتراضات التي لا أساس لها لا في القرآن الكريم ولا في السنّة وأحاديث الرسول الصحيحة... تمكن نسبة معظم معاناة النساء العربيات إلى تراكم هذه العادات والتقاليد [التشديد مضاف]. يتبعُ من هذا أن تصحيح الافتراضات والمواقف التي عفا عليها الزمن هو أولوية أساسية، وأنه يتطلّبُ في المقام الأول إجراءات ثقافية واجتماعية لغرس رؤية متوازنة عن النساء ودورهن في الأجيال الناشئة... وفي الحقيقة فلا يمكن توقع أي تغيير إذا لم نبدأ بتنمية طبيعة عمل ثقافتنا من الداخل، حيث هي ما يقرر القواعد التي نتبعها ويحدِّدُ كيفية رؤيتنا لأنفسنا [التشديد مضاف]»[1].**

ما نشاهده هنا هو محاولة لفصل الثقافة والتقاليد عن الإسلام وثيولوجيته، وتركيز على التراث الثقافي بصفته المسؤول عن دونية النساء في المجتمعات المسلمة، وحتى عن إساءة التأويل المزعومة للإسلام ولنصوصه المقدّسة. وعلاوة على هذا فإن التقرير يريدُ أيضًا أن يفصل التراث الثقافي نفسه، باعتباره مفهومًا مُشيَّئًا، عما هو محلي وربطه بما هو «عالمي». إنّ هذه السلسلة من عمليات فصل حقوق النساء عن الديمقراطية وفصل الإسلام عن الثقافة المحلية، وفصل الثقافة عن سياقها المحلي، هي ما سيجعل المجتمعات العربية (والمسلمة)، بحسب مؤلفي التقرير، أقرب إلى تحقيق المعايير الغربية لمساواة الجنسين.

وفيما ستُركِّزُ معالجتي لـ «تقرير التنمية الإنسانية العربية 2005» على علاقته بالثقافة والدين (والقوانين المرتبطة بالأخير) ودور الأخير في إنتاج عدم تساوي الجنسين أساسًا، فلن أُكرِّرَ المحدوديات الأخرى للتقرير التي سبق أن انتقدها كثيرون ـ طرحه لأنماط معينة من الآليات الإحصائية التي يقوم بها بمجانسة كلّ النساء عالميًا وتشييء النساء «العربيات»

(1) المصدر السابق، viii ـ vii.

باعتبارهن تصنيفًا إحصائيًا واضحًا، واستخدامه لـ «العالم العربي» على اختلافاته باعتباره وحدة تحليلية، ومجانسة العرب الذين يعيشون في دول عدة ذات نواتج قومية إجمالية ومقاييس دخل قومية مختلفة، فضلًا عن نسب تعليم ونسب توظيف ومعايير صحة وآليات قانونية وبنى اقتصادية وبنى أمنية، إلخ، متباينة للغاية، وتشييئه لـ «لعائلة العربية. وعلاقات القربى التي يُجعلُ منها متجانسة ولا تاريخية، والتزامه بالمقاربة والتعريفات الإمبريالية الأميركية والليبرالية لما يُشكِّلُ «التنمية الإنسانية» ومساواة الجِنسيْن، التي قادت وتقود إلى الاجتياحات العسكرية «الإنسانية» من قبل الولايات المتحدة لـ «إنقاذ» الشعب، وخصوصًا النساء، وهكذا دواليك[1].

الثقافة كمفهوم موصد وغير موصد

إن طرح التقرير لمصطلحات أساسية كـ «الثقافة» و«الدِّين» و«الإسلام» و«التقاليد» و«القبيلة»، في أشكال متشيِّئة، باعتبارِها تصنيفات موصدة لديها سلطة السببية المباشرة دون وسائط عندما يتعلّق الأمر بظروف النساء المسلمات والعربيات لهو محوريٌّ لمقاربته المنهجية. ورغم هذا فيبدو أن المؤلِّفين واضحون في أن أبواب هذه التصانيف الموصدة قابلة لفك أقفالها عن طريق التدخلات العالمية والمحلية، التي ستجعلها غير موصدة، وبالتالي، مفتوحة للتغيير باتجاه الوجهة الغربية.

وسواء كانت موصدة أم مفتوحة، فإن تدخُلّ مؤلِّفي التقرير هو على مستوى السببية، التي يبدون واثقين منها. فإذا كانت الثقافة والدين والعشائر والتقاليد (بما فيها الأعراف القانونية) فعلًا مسؤولة عن وضع النساء العربيات والمسلمات، سيستمرّ تأثيرها هذا دومًا ودون توقف في المستقبل. وبالتالي سيتحتّم على أي مشروع يروم تغيير وضع النساء في المجتمعات

(1) انظر النقد المهم لفرانسيس حصو في:
Frances Hasso, «Empowering Governmentalities rather than Women: The Arab Human Development Report 2005 and Western Development Logics», **International Journal of Middle East Studies 41** (February 2009): 63 _ 82.

و لـ:
Fida Adely, «Educating Women for Development: The Arab Human Development Report 2005 and the Problem with Women's Choices», **International Journal of Middle East Studies 41** (2009): 105 _ 22.

ولنقد مناهج الأمم المتحدة الشبيهة في التقارير الأخرى التي تصدرها، انظر:
Gina Naheed Aaftaab, «(Re)Defining Public Spaces through Developmental Education for Afghan Women», in **Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space**, ed. Ghazi-Walid Falah and Caroline Nagel (New York: Guilford Press, 2005), 44 _ 67.

الإسلامية أن يستهدِفَ هذه الأسباب للقيام بتغييرها وتحويلها في اتجاه يمكن أن يضمن التخلص من التمييز والظلم. وكما يؤمن المؤلفون بأن المقاربات الغربية النسوية الليبرالية هي السبب في تحرُّرِ النساء في الغرب، وإن عولمتها وحوكمتَها ستؤديان إلى تحرير النساء العربيات والمسلمات، تصبح مهمتهم واضحة وبديهية، أي توظيف النسوية الليبرالية الغربية وحوْكمتِها لقضايا النساء في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية كدليل وكخارطة لتغيير الإسلام، والثقافـ(ات) المسلمة والقانون «الإسلامي»، والبنى الاجتماعية (بما فيها إقصاء «العشائرية») والتقاليد والأعراف[1].

دعنا نبدأ بالمثال النموذجي لـ «جرائم الشرف»، التي يبدو أنّها تركب، في ما يتعلّقُ بالنسويات الليبراليات، على عربات الثقافة والقانون والدين. فتعريف جرائم «الشرف» بأنها جرائم عربية وإسلامية في السرديات الغربية الليبرالية، وهو ما يُناصره التقرير تمامًا، إذْ تُناقَشُ هذه الجرائم دون مقارنة بالتصنيف الغربي «جرائم العاطفة» crimes of passion، فضلًا عن «العنف المنزلي»، ومناقشة القوانين العربية المرتبطة بها يتم بدون أي ذكر للإرث القانوني النابوليوني الذي اشتُقّت منه. وفي حقيقة الأمر، فإنّه يُنظرُ إلى عمليات القتل أو جرائم «الشرف» هذه على أنها «عرفٌ عشائري قديم» في الأصل، بدون تقديم أي دليل[2]. والواقع أن تصنيف honor crimes نفسه هو تصنيف استشراقي قد تمت ترجمته إلى العربية بـ «جرائم الشرف»، ولا يزال يفتقد إلى ترجمة بالهندية، إذ لا تزال الصحافة باللغة الهندية في الهند تستخدِمُ المصطلح الإنكليزي لوصف هذه الجرائم[3]. ويعتمد التصنيف بحد ذاته على ما اصطلحت على تسميته إندربال غريوال بـ «تعهيد» (outsourcing) المفهوم الغربي للبطريركية لغير الأوروبيين، وخصوصًا للمجتمعات المسلمة، بما فيها المجتمعات المسلمة المهاجِرة المقيمة بأوروبا والولايات المتحدة. وتقول إن:

> **«جرائم الشرف» تُحيلُ ليس ببساطة إلى ما تسبب بالموت، بل أيضًا إلى السبب باعتباره ناتجًا عن طبيعة عمل النظام الأبوي (البطريركي). ويسمح مصطلح «جرائم الشرف» بالتلفظ بـالنظام الأبوي هذا على أنه قائم في بعضِ المواقِع**

---

(1) انظر النقد الممتاز لهذه المناهج والحلول الاستشراقية في سياق المملكة العربية السعودية في: Madawi Al-Rasheed, **A Most Masculine State: Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia** (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

(2) AHDR, 116.

(3) Inderpal Grewal, «Outsourcing Patriarchy: Feminist Encounters, Transnational Mediations and the Crime of 'Honor Killings'», **International Feminist Journal of Politics 15**, no. 1 (2013): 11.

والأماكن والمجتمعات ولكن ليسَ في غيرها، ويلتصق المصطلح بجريمة اقترفتها أجساد معيّنة ضد أجسادٍ أخرى. ويبدو أنّه ليس له قيمة تفسيرية في المجتمعات التي يُنظرُ إليها على أنّها «غربية»، بيد أن كثيرًا من المعنى يُقدّم عندما يتم ربط المفهوم بالأجساد والمجموعات الشرق أوسطية والجنوب آسيوية.

وفيما يتم تقديم جرائم «الشرف» من قبل تيارات النسوية الغربية والإعلام الغربي كجزء من استعراضاتها للوحشية بأنّها جرائم عربية ومسلمة حصريًا[1]، فإن التقرير لا يقدم شيئًا لمساءلة هذا الفهم عند القراء الغربيين أو العرب:

في استبيان قُدِّمَ لعدد من الفتيات [العربيات] اللواتي لجأن إلى الملاجئ في سويسرا هربًا من العنف، كانت الجملة لتي كرّرها أكثرهّن هي «لا يُكلِّفُ قتلي القاتل شيئًا». ويُعطي الشعور الذي تُعبِّرُ عنه عبارة «أوقفوا قتل النساء»، الذي وقّع عليه عشرات الآلاف من الناس داخل وخارج سوريا، فكرة عن حجم هذا السرطان الاجتماعي والقانوني وأهميته[2].

يُقدّمُ وضع النساء العربيات والمسلمات في العالم العربي من قبل المؤلِّفين على أنه قائم في سياق عالم استشارته النسويات الغربية الليبرالية ونفوذها على الحكومات الغربية ليقوم بتغيير أوضاع نسائه. ويشير التقرير إلى إنشاء التضامن النسوي الغربي مع النساء المضطهدات خارِجَ الغرب بكثيرٍ من الاحتفاء. ويشمل هذا حماس التقرير لصعود المنظمات غير الحكومية الممولة غربيًا ولتفوق النُظُم والمعايير القانونية «الدولية».

ابتداءً من مؤتمر الأمم المتحدة الأول في عام 1975 عن النساء الذي انعقد في مكسيكو سيتي

---

(1) انظر: Joseph Massad, **Desiring Arabs**, 37, 319 _ 20.

(2) AHDR, 173.

تجدر الملاحظة بأن كثيرًا من الدّارسين والدارسات العرب والمسلمين الليبراليين يعتمدون على هذه التصويرات والمناهج الاستشراقية لتوقفة الجرائم ضد المرأة. وفقًا للتقاليد الاستشراقية، تصطلحُ لمى أبو عودة، مثلًا، على تسمية المجتمعات العربية بـ «أنظمة اجتماعية مبنية على مفهومي الشرف والعار»، و«المجتمعات المؤسَّسة على الشرف»، و«مجتمعات الشرف». انظر:

Lama Abu-Odeh, «Crimes of Honor and Constructions of Gender in Arab Societies», **Comparative Law Review 2**, no. 1 (Spring 2011): 10, 11, 15, 22.

في نسخة سابقة من نفس المقالة، لا تستخدِمُ أبو عودة هذه المصطلحات وإنما تشير إلى المجتمع العربي بأنه «مجتمع تقليدي». انظر مقالها:

«Crimes of Honour and Constructions of Gender in Arab Societies», in **Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives**, ed. May Yamani (Beirut: Ithaca Press, 1996), 141 _ 94.

وفي ظل تأثير الآليات الدولية العاملة على صعود النساء، بدأت تظهر أمثلة جديدة على ما يسمّى نسونة feminization الدولة. فقد نذرت الدّول نفسها لتطوير التشريعات تماشيًا مع المعاهدات الدولية الداعية لإلغاء كافة أنواع التمييز ضد النساء. وقد نما في المنطقة جيش من المراكز والهيئات والمنظمات المهتمة بشؤون المرأة[1].

يعبر المؤلفون عن ثقتهم بأهمية التدخُّلات الثيولوجية المبنية على النُظم القانونية، حيث سارعوا إلى إخبارنا أن المنظمات غير الحكومية الجديدة «طالبت بفتح باب الاجتهاد في القضايا المرتبطة بالنساء معتقدةً أنّ القراءات [التشديد مُضاف] للآيات القرآنية المُنظِّمة سيُؤَسِّسُ لخِطاب جديد عن المرأة يُغذيه التراث»[2] ونتيجة فقدانه لأي تحليل طبقي لعلاقة النساء المحليات اللواتي يُدِرنَ المنظمات غير الحكومية بأغلبية النساء في بلادهن اللواتي يرُمنَ أن يتكلّمنَ بالنيابة عنهنّ، يختزل التقرير المجموعتين على أنهما نفس المجموعة وعينها:

> **يتميزُ الجيل الجديد من الجمعيات النسائية بقربه النوعي من قضايا المرأة. فبرغم انتمائها للأحزاب الديمقراطية إلا أن هذه الجمعيات تُشدِّدُ بوضوح على أن قضايا النساء لم تعد تفصيلًا ثانويًا وسط الانشغالات والاهتمامات الحزبية. بل على العكس تُشدِّد كلّ دساتير هذه الجمعيات والقرارات التي أصدرتها مؤتمراتُها ومقالاتها المنشورة في الصحافة أن هذه القضايا قد أصبحت بالضرورة لا تقلُّ مركزية عن قضايا الديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان**[3].

يُعلنُ التقرير مُصيبًا أنّه «كان للخطاب العالمي عن المرأة تأثير مهم على حركة النساء العربيات وقوة دافعة في تشكيل الأخيرة لأهدافِها والحفاظ على نضالِها. وقد ساعد في جهود النساء العربيات بتغيير القوانين والمبادرات التشريعية الوطنية كي تتماشى مع الأهداف الكونية»[4]. رغم هذا فلا يذكر في هذا السياق التمويل الدولي والمصالح الإمبريالية وعمليات احتواء ناشطات المنظمات غير الحكومية إلخ. فتَحتَ يافطة الثقافة يُضيفُ التقرير أن «الإرث الديني، دون غيره، هو المُحدِّدُ الأساسي للمقاييس الثقافية التي يقوم عليها وضع النساء في العالم العربي»[5].

(1) AHDR, 128.
(2) المصدر نفسه، 129.
(3) المصدر نفسه، 131.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، 143.

وفي اندفاعِها لطرح النسويات الغربية الليبرالية باعتبارِها العلاج الشافي لمرض كره النساء عند العرب والمسلمين، تُعاني آراء المؤلفين عن وضعية النساء في أوروبا من إساءات فهم وعمى شبيهة بما تعاني منه آراؤهم عن النساء العربيات والمسلمات. وفي مقارنة ضمنية مع العرب والمسلمين، يؤكدون أنه في «فجر الحضارة الحديثة» فإن الأوروبيين «دفعوا المرأة إلى الأمام وعلمّوها ورفعوا مقامها. وبالتالي بدأت المرأة بالمطالبة بحقوقها. كانت ثمّة خلافات ما بين الكُتاب على مدى تلك الحقوق، ولكنهم وافقوا على احترام المرأة وتقديرها في أعلى مقام»[1]. ويبدو أن هذا كان نتيجة مباشرة لالتزام أوروبا بالليبرالية التي تفتقدها المجتمعات المسلمة:

على عكس الوضع القائم في البلدان المتقدِّمة، لا يسمح العمل المأجور في القطاعات الاجتماعية ـ الاقتصادية الفقيرة بفردنة (individualisation) النساء أو المجموعات الهشة. ويعودُ هذا إلى ضعف الفردنة بشكل عام وغيابِها الكامل في ما يتعلّقُ بالعنصر الأضعف في المجتمع، أي النساء، اللواتي لا حقوق لهن من حيثُ هنّ أفراد بهذا المعنى. والواقع أنه فقط في نظام القيم المسيطرة يمكن لامرأة أن تستمتِعَ بأي حقوق ـ من خلال دورها في المجموعة و/ أو في المنزل[2].

ويؤكِّدُ المؤلِّفون، مقرّين بعدم أهمية ما هو محلي وبتفوق الغرب، أن «الثقافة الغربية ونمط الحياة الغربي مثّلاَ مصدر الإلهام الأساس لمعظم المدافعين عن تحرير المرأة والمساواة بين الجنسين لما يزيد على قرن. وفي معظم الحالات أصبح النموذج الغربي هو النموذج الذي يصبو إليه معظم الناس. وبعبارة أخرى فقد تم التقرب منه في روح من المحاكاة والتتلمذ على يديه»[3]. وهنا ما يغيب عن عشق الغرب هذا لدى مؤلفي تقرير التنمية الإنسانية العربية. هو فهم غريوال المهم لكيف يبدو أن النظام الأبوي، أو البطريركية، يختفي أثناء تشكيل الغرب الحديث لنفسه ويرتبط فقط بغير الأوروبيين. وتصرُّ غريوال أن:

البطريركيات تتعزّزُ الآن وتوجد في الولايات المتحدة في عدة تشكيلات اجتماعية وسياسية مُحدّدة. إن المجموعات الدينية والمحافظة اليمينية والمشاريع العنصرية

(1) المصدر السابق، 150.
(2) المصدر نفسه، 168.
(3) المصدر نفسه، 176.

والمعادية للمثلية ورأس مال الشركات - كلها قد تُنمِّي النظام الأبوي أو البطريركية باعتبارِها شكلًا متشابكًا من السلطة. فقد لا تعتمد روابط الأخويات الذكورية Fraternities - وهي جمعيات أو شبكات ذكورية الهوية - على التحكم في النساء لتكسب الشرعية، ولكنها استمرت بإنشاء شبكات سلطة ودعم عنصرية وجنسية ومالية واجتماعية وسياسية. وقد تستبقي المجتمعات التي ترى نفسها على أنها ليبرالية السلطة الذكورية كسلطة مهيمنة بينما تُمكِّنُ بعض مجموعات من النساء من الظفر بالسلطة. ومع ذلك، فلكي تعزز صورة الغرب باعتباره حداثيًا، فإن الثقافات الليبرالية الغربية تنبذ النظام الأبوي البطريركي وتقوم بتعهيده outsourced. فيتم إلقاء لائمة العنف ضد النساء على الجريمة الفردية بدل العوامل الثقافية في حال تم ارتكابها من قبل الذكور البيض؛ أما لو ارتكبها ذكور ينتمون إلى الأقليّات الإثنية، فيتم ربطها بالثقافات والتقاليد المرَيضة[1].

ورغم أن طرح غريوال يُبرِز المضامين الأنطولوجية للأممية النسوية الغربية التي يقوم عليها التشكيل الذاتي للغرب وللنسوية الغربية وللنسويات أنفسهن، إلا أن الانتشار التام لأممية حقوق الإنسان الغربية قد وصل حد أن باحثة كليلى أبو لغد، التي تتفق مع الانتقادات المهمة التي قدمتها النسويات المناهضات للإمبريالية لهذا الخطاب وعنصريته وأصوله الإمبريالية، لا تستطيعُ إلا أن تثابر في تصميمها على نجدة وإنقاذ العمل والنشاط الليبرالي الغربي النسوي من هذه الانتقادات والاستنتاجات، مؤمنة بضرورة وحتمية هذا النشاط والعمل باعتبارِه شكلًا من أشكال التضامن مع النساء المسلمات. فتُعلِنُ مُخاطِبةً النسويات الغربيات:

تَنصُب تصنيفات كجرائم الشرف شراكًا للباحثات والناشطات النسويات وتضعنا في منعرجات صعبة: فكيف لنا أن نذيع ونعمل ضد العنف ضد النساء في الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأوروبا المسلمة دون التواطئ مع أشكال ومؤَسّسات أخرى خطرة ومُضِرّة؟ فقد جعل السياق السياسي والتاريخي الذي شُكِّلَ فيه التّصنيف الثقافي - القانوني، والذي تضافرت فيه الحملات تحت مظلته، النسويات عرضة لتهمة التصادم غير المقصود مع كثير من العمليات التي يُدِنّها. إن صورة النساء المسلمات لهي بالخصوص مشحونة في هذا العصر. وهو ما يفرضُ على أولئك اللواتي يعملن في أي موضوع له علاقة بهن مسؤولية التفكير بنقدية وأن يكن

(1) Grewal, «**Outsourcing Patriarchy**», 7.

يقظات تجاه اختطاف تحليلاتنا من قبل الآخرين، أو أن تكون تحليلاتنا مخترقة بلا وعي منا بالقيم أو الفانتازيا التي تسعى إلى تقسيمنا [التّشديد مضاف][1].

إن مقاربة أبو لغد، المتكونة إلى حدٍّ كبير من نداءات موجهة للنسويات الليبراليات الأميركيات ومناضلات حقوق المرأة (كما رأينا من قبل)، هي علامة فارقة ودائمة في كتاباتها. ففي مقالٍ لاحق، تجعل «نداءها» أكثر صراحة في العنوان: «نداء ورجاء لاستخدام الإثنوغرافيا»[2]. إن هدفها المعلن، وهي تعي أن قلق واهتمام النسويات الأميركيات، اللواتي يُشكِّلن المجموعة التي ترى نفسها من ضمنهن، على النساء المسلمات يعبر عن «مشاعر حقيقية وصادقة» (والواقع أنّه برغم خلافها مع سياسات جورج دبليو بوش تعتقِد أبو لغد

(1) Lila Abu-Lughod, «Seductions of the 'Honor Crime'», **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 22**, no. 1 (2011): 53.

يتعيّن عليّ أن أشير إلى أن أبو لغد قد استخدَمت مرارًا الضمائر المتصلة والمنفصلة «نحن» و«ـنا» لدى تناول مسألة خطاب وسياسات النسوية الليبرالية الأميركية في ما يتعلّق بالنساء المسلمات. ويبدو تماهيها أحيانًا مع «أناسٍ في الغرب»، ومع النسويات بشكل أعم، وبالأنثروبولوجيات منهن بشكلٍ أخص، بل وأيضًا مع أولئك المهتمات في الغرب بحياة النساء المسلمات. انظر استدعاءاتها المتعددة لهذه الضمائر في:

Lila Abu-Lughod, **Do Muslim Women Need Saving**? (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

(2) في هذه الدراسة، تزعم أبو لغد أن الإثنوغرافيا هي أفضل منهج لفهم كيف تشتغل «حقوق» النساء المسلمات: «يمكن للإثنوغرافيا وحدها أن تكشف الحيز المُختلِف لـ«الحقوق» في هذه الحيوات وفي السجلات والمسارات المتعددة التي تتبعها في مواقع معيّنة. فعندما نتعامل مع «حقوق النساء المسلمات» بوصفها حقيقة اجتماعية بدل من أن تكون صرخة تعبئة، فيمكننا في حينها أن نبدأ باستخدامها لكي نفهم بشكل أفضل الديناميكيات المعقدة للسلطة المجنسنة، عالميًا ووطنيًا ومحليًا».

Lila Abu-Lughod, «The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, With Cases from Egypt and Palestine», **Journal of Middle East Women's Studies 6,** no. 1 (Winter 2010): 34.

ليس هذا نداءً جديدًا تعلنه أبو لغد، التي يبدو أنها قد آمنت أيضًا مبكرًا في مسيرتها الأكاديمية بأن «التنظير الأنثروبولوجي عن الإسلام [لهو] واعدٌ أكثر من الأنواع الأخرى من التنظير عن الإسلام». ولهذه الغاية يجب مقارنة محاولاتها الدؤوبة لإنقاذ النسويات الليبراليات البيض من سقطاتِهن الاستشراقية باستصدار نداءات متعاطفة ولطيفة لهن مع محاولتها الأسبق لإنقاذ أنثروبولوجي بريطاني متخصّص بدراسة الإسلام من مخالب انتقادات طلال أسد. فبدلًا من أن تصدر نداءً لأسد راحت توبِّخه على انتقاده وإهماله لبعض الأنثروبولوجيين البريطانيين والأميركيين المتخصصين في الإسلام (والذين تُدافِعُ عن أبحاثهم) وعلى رفضه المزعوم أن «يُقدِّر» ـهم، وعلى «تقليله من شأن» مساهماتِهم. انظر:

Lila Abu-Lughod, «Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World»," in **Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses,** ed. Hisham Sharabi (London: Routledge, 1990), 109, 111.

أن «رغبته لفهم أخواتنا (النساء المتحجبات)... جديرة بالثناء»[1])، هو أن نمط الإثنوغرافيا التي تمارسها «يُعلِّمُنا» و«يُساعِدُنا» على التفكير بنقدية أكثر في قضية التضامن العابر للدول، وهو ما سيجعلـ«نا» أكثر يقظة وسيتجنب مهمة النسويات الغربيات الليبراليات الإنقاذية[2].

لكن المشكلة في هذا الطّرح هو أنّه لا يكترث أو يبالي في طرح السؤال التالي: لماذا يبقى التضامن الدولي دائمًا وأبدًا أحادي الوجهة، يتجه من لدن نساء بيض لهن «مشاعر حقيقية وصادقة» تجاه النساء السمر والسود، أو من لدن نساء أميركيات وأوروبيات مسيحيات ويهوديات (علمانيات ومتدينات على السواء) لهن «مشاعر حقيقية وصادقة» تجاه النساء المسلمات من جميع الجنسيات؟ أما عن لماذا لا توجد مشاريع تضامن دولي وعابرة للدول بين النساء الآسيويات والإفريقيات، مسلمات كنّ أم من ديانات أخرى، بما يُعبِّرُ عن «مشاعر حقيقية صادقة» تجاه أخواتهن الأميركيات والأوروبيات البيض وغير البيض اللواتي ظَلَلْنَ يعانين من أنظمة التمييز القانونية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فهو سؤال لا يطرح. هل ما يعنيه ذلك هو أن الآسيويات والإفريقيات أكثر نرجسية، أو أكثر قومية، أو أضيقُ أفقًا، أو ينقصهن حب الغير، أو ملتصقات بالسياق المحلي ويفتقرن للحس الكوني من النساء الأوروبيات والأميركيات، أم أنه لا يُمكِن لأشكال التضامن النسوي العابر للدول من أن تصدرَ إلا من دول إمبريالية تجاه العالم الثالث عبر شبكاتٍ إمبريالية تناصرِها و/ أو تُقاوِمُها هذه الأنواع من التضامن النسوي؟ إذا كانت الأخيرة، فإنه يتبيّن إذًا أن مسألة «المشاعر الحقيقية والصادقة» والنداءات من أجل اليقظة المناهضة للثقافوية ليست المسميات الصحيحة لوصف هذه المسائل في أحسن الأحوال وأنها ليست أكثر من مظاهر ليبرالية إمبريالية كاذبة ومزيّفة في أسوئها. ليس الموضوع مسألة بسيطة تقتصر على استجابة الغربيات لنصيحة أبو لغد (التي تهدف إلى نجدتهن وإنقاذهن من سقطاتِهن الثقافوية) فحسب قبل أن يطلقن العنان لتدخلاتهن، بمعنى أنه يجب عليهن أن «ينظرن ويستمعن بعناية، ويُفكّرن جيدًا بالسياق الأكبر، ويتحملّن المسؤولية»، بل بالأحرى، وبالنظر إلى بنى السلطة الإمبريالية العالمية نفسها (التي لا يمكن اختزالها في قيام الذوات البشرية التي قامت هذه البنى أصلًا بتشكيلها «بتحمل المسؤولية») التي تُطرحُ هذه المداخلات في سياقاتها، أنه لا يُمكِنهن أبدًا التخلص من مهمتهن بالقيام بـ«النجدة والإنقاذ»[3].

(1) Lila Abu-Lughod, **Do Muslim Women Need Saving**? 29.

(2) المصدر نفسه، 26.

(3) المصدر نفسه، 224.

رفَض كثيرٌ من مؤلفي تقرير التنمية الإنسانية العربية بإصرارٍ حتى هذه المسؤولية الخفيفة باليقظة تجاه التفسيرات الثقافوية، التي تُدافِعُ عنها أبو لغد، وهم يُباشرون مشروعهم للتحول الثقافي المُتخيّل. وبالفعل تُطرح أهمية التعليم بالنسبة إلى مشروع التقرير للتحول الثقافي، بما فيه التعليم الديني، على أنّه واحد من المجالات الرئيسة التي يتعيّن فيها القيام بالتدخّل العلماني الليبرالي النسوي. ويشرحُ المُؤلِّفون:

كانت المرحلة الأخيرة هي فقط التي شهدت الانتقال من اتباع ومحاكاة (conformity) (التاريخ والغرب) إلى الإبداع في حقل التبيئة (socialisation) والتعليم. ورغم هذا فيتطلب هذا التحوُّل ما يُسميِّه منير بشور «نضجٌ روحي وثقافي في العائلة التي لا تُميِّزُ بين الذكر والأنثى في التعليم أو أي شيء آخر، تمامًا كما يتطلّب أن تتناغم المؤسسات المتعدِّدة الأخرى في المجتمع، بما فيها المدرسة، مع هذا النضج وتُقوِّيه وتناصِره. ولكن من أين سيأتي هذا النُضج، إن لم يكن من المؤسسات التعليمية، بما فيها المدرسة، التي أصبحت نتيجة ذلك وسيلة وموضوعًا للإصلاح معًا؟»[1].

ويستمرُّ التقرير في نقاش كيفية تصوير النساء والرجال في الكتب المدرسية، مُشيرًا إلى الوضعية الدونية للنساء في هذه التوصيفات؛ ولكنّ لا يتم مثلًا مقارنة هذه التصويرات بالمستوى العالي للتعليم عند النساء في بلدان كفلسطين والأردن وسوريا وتونس ولبنان، والتي يقرّ بها التّقرير. ومع ذلك فلا يُقدّمُ شرحٌ عن كيف أن هذه التصويرات، التي تعزى إليها مسؤولية الوضع الدوني للمرأة في المجتمع، قد أخفقت في التأثير على نسب تعليم المرأة التي بدل من أن تنخفض، ارتفعت بشكل ملحوظ. والسؤال الثاني الذي يطرح نفسه هـو كيف استطاع المجتمع التغلُّب على هذه التصويرات المستمرّة وقام بتعليم النساء بنفس نسب تعليم الرجال في عدة بلدان عربية ومسلمة. والواقِع أنه من المهم الإشارة إلى أنه بالنظر إلى الشبكة التقارنية بالولايات المتحدة وأوروبا الغربية الذي يوضع فيها العالم العربي دومًا، وكما بيّنت فدا عادلي، فإن النساء العربيات في عدة حقول من التعليم العالي «هن في الواقع أحسن حالًا من النساء في الولايات المتحدة»[2]. ومع ذلك فلا يُؤخذُ بهذه الاستنتاجات ولا يتم تفسيرها. ويبدو أن هذه الأسئلة التحليلية لا تهمُّ مؤلفي التقرير[3].

(1) AHDR, 176.

(2) Fida Adely, «**Educating Women for Development**», 112.

(3) وانظر المصدر السابق الذي يقدّم نقدًا مهمًا لتقرير التنمية الإنسانية العربية 2005 في مسألة التعليم، 105 ـ 22.

بل إن التقرير مرتبك ومتناقض في طرحه القيم الغربية في مواجهة القيم «الأصلية». وفي سياق تعاطيه مع مقاومة بعض القوى الاجتماعية في العالم العربي لأجندة النوع الاجتماعي التي تسوّقها المنظمات غير الحكومية والحكومات، يؤكِّدُ التقرير ما يلي:

لم يعد بالإمكان فرض فصل تشريحي قسري بين ما يُعتبرُ محليًا وما يُعتبرُ أجنبيًا في هذا العصر. فما نُطلِقُ عليهِ ثقافة «أجنبية» يزدهر في الواقع في المجتمعات العربية - وخصوصًا في ما يتعلّقُ بقيّم وأنماط السلوك - نتيجة العولمة المتزايدة في المجتمعات العربية. وفصل كهذا غير مفيد للطموح بالتقدُّم في العالم العربي - والذي هو طموح محلي أصيل [التشديد مُضاف] - وقد استمرّ منذ بدء النهضة العربية ليتأثَّرَ إيجابيًا بأحسن الإنجازات الإنسانية في الحضارة الغربية السائدة[1].

يستَخدَمُ الربط ما بين المحلي والعالمي من قبل مؤلفي التقرير على أنه الآلية التي يُحاججون بها لمصلحة التدخلات الدولية للمنظمات غير الحكومية، رغم أن التقرير يدّعي إنه لا يعارض إلّا «صلافة الدعوة للإصلاح الآتية من الخارج»[2]. وهكذا وبعد فصل الثقافة عما هو محلِّي (الموصد) وربطها بالدولي (غير الموصد)، فلن يُنظر إلى عملية التضامن عندئذٍ على أنها من خارِج «الثقافة» مطلقًا:

حتّى نكون أكثر دقة فإن هنالك إلى حدٍّ بعيد تعاونًا ذا فائدة بين الصراع من أجل تحرير النساء في الدول العربية باعتبارِه ديناميكية تحريرية في المجتمع، وحركة النساء حول العالم، بما فيها تلك التي في الغرب. إن جهود المنظمات الدولية خاصةً مهمة هنا، لا سيما الاتفاقيات، والتقارير، والآليّات والأنشطة الدولية التي تهدف إلى حماية حقوق النساء والمعاملة المتساوية[3].

أما عن التأثيرات الاجتماعية - الاقتصادية التي أنتجت التميز ضد النساء فيبدو أن ليس لها علاقة بالمساعي التجارية العالمية؛ بل يبدو أن العكس صحيح. فعلاوة على أن العولمة هي أداة لنشر ثقافة تبدو مؤدية إلى المساواة بين الجنسين، كما ذكرنا أعلاه، فإن التقرير يُحاجِج بأن اقتصاديات السوق أكملت عمل «الإسلام» بحد ذاته في ما يتعلّق بمساواة النساء في المساعي التجارية:

---

(1) Executive Summary, AHDR 2005, 6
انظر أيضًا الاستطراد في هذه النقطة في 61.

(2) المصدر نفسه، 6.

(3) المصدر نفسه. انظر أيضًا هذا الجزء من التقرير في صفحة، 61.

حتى قبل ظهور الإسلام لعبت النساء دورًا في التجارة في البلدان العربية لم يمرّ دون الانتباه له. فأحد آثار الإسلام في ما يخص حقوق النساء هو أنّه يمنح الحقوق المالية المستقلّة، وهو ما ساعد في حضور النساء في الشؤون التجارية، سواء مباشرة أو كشريكات للأقرباء الذكور ورجال آخرين. واليوم، فإن الحركة باتجاه اقتصاديات السوق الحرّ مع الدفاع المتنامي عن تمكين النساء في البلدان العربية قد ساهمت في زيادة مساهمات سيّدات الأعمال في الاقتصاديات العربية. وقد زاد تأثيرهن في المنظمات التجارية من تجارة القطاع الخاص، وفي الواقع قد أعطى دفعًا لمنظّماتهِنّ، حتى في تلك البلدان العربية الأكثر مُحافظة في ما يتعلّقُ بقضايا النساء[1].

الشقّ الأخير من الاقتباس أعلاه ذو أهمية بمكان، إذ أعيدَ تكراره كلية في الخلاصة التنفيذية للتقرير[2].

وبغض النظر عن هذه الأجندة النيوليبرالية ومحاولة استدعاء تاريخ «الإسلام» لشرعنتها، فإن التقرير يُوظِّفُ لغة الصحافة «المتوازنة» لتقويم تأثير الإصلاح الهيكلي والاقتصاديات النيوليبرالية على النساء:

على مرّ الثمانينيّات والتسعينيّات، انتهج عدد من الدول العربية برامج الإصلاح الهيكلي للبرلة التِّجارة وخصخصة وتقوية القطاع الخاص وزيادة نجاعة السكان لإقامة توازن داخلي وخارجي ودعم النمو الاقتصادي. وتختلِفُ الآراء حول تأثيرِ هذه السياسات على النساء، وعلى مستوى العمالة والبطالة بينهن، ومشاركتهنّ في النشاط الاقتصادي. وإذا كان تقلُّص القطاع العام قد أدّى إلى خفض فرص العمل الرسمية للنساء، فإن البعض يرى أنّ هذه السياسات تُعطي للنساء فرص عمل وفرصًا اقتصادية أكبر في القطاع غير الرسمي. ورغم أن هذا القطاع قد توسّع، إلا أنه بطبيعتِهِ لا يقدِمُ للنساء أي حماية قانونية ولا يضمن لهن إيجاد وظيفة[3].

رغم هذا يتم إدراج بعض الانتقادات للنيوليبرالية، غالبًا نتيجة مقاومة بعض مؤلفي التقرير للغة النيوليبرالية المستخدمة عامّة:

(1) المصدر السابق، 110.

(2) المصدر نفسه، 9.

(3) المصدر نفسه، 92.

رغم هذا تدفع النساء ثمنًا باهظًا في ظلِّ قوانين السوق الجديد، التي تعطيهن عقود عمل مؤقتة وغير ثابتة وظروف عمل مُذلّة في مناطق اقتصادية حُرّة. لم تمثِّل هذه الظروف غالبًا مكسبًا حقيقيًا للنساء برغم أنه كان بإمكان هذه التغيّرات نفسها (ساعات عمل مرنة؛ فرص للعمل من المنزل)، مبدئيًا، أن تُسهِّلَ التوفيق بين ساعات العمل وبناء الأسرة. فغياب السياسات الاجتماعية التي حمَتْ النساء والخدمات المحدودة التي تقدِّمُها الدولة تلعب دورًا في جعل النساء ضحايا بدل من أن يكنّ مستفيدات من فرص العمل المرنة[1].

أيًا كان النقد فإنه يبدو أن الربط الذي أقامه التقرير بين المحلي والعالمي ليس ذا فائدة فحسب للعمل التضامني الغربي مع النساء المسلمات ولكنّه ذو فائدة أيضًا للمساعي التجارية التي يُقالُ أيضًا إنّها تصب في مصلحة حقوق النساء المسلمات.

وفي سياق مناقشته لصعود الإسلاموية، التي يُنظرُ إليها على أنّها الإسلاموية اليمينية المحافظة التي تُعارِضُ حقوق المرأة، تقوم «الخلاصة التنفيذيّة» للتقرير فجأةً بإدخال الفقرة التالية المُتعلِّقة بالرّوابِط ما بين المحلي والدولي: «ابتداءً من مؤتمر الأمم المتحدة في 1975 في مكسيكو وتحت تأثير المنظمات الدولية العاملة من أجل صعود النساء بدأت تظهر أمثلة جديدة مما يُدعى «نسونة الدولة»[2] لاحظ استخدام التقرير لـ«الدولية» في وصفه للمنظمات بدلًا من الأوروأميركية والأوروبية. ولشرحِ نفوذ هذه المنظمات الدولية على صعود منظمات النساء العربيات في السبعينيّات والثمانينيّات، يُؤكِّدُ المؤلِّفون أنه:

كان للخطاب العالمي حول النساء تأثير مهم على حركة النساء العربيات إضافة إلى كونه قوةً دافِعة في مثابرة وإعادة تشكيل أهداف الأخيرة. كان الوعي الجديد قد أُعيدَ تعزيزه في المؤتمرات العالمية، وخصوصًا تلك التي تعقد برعاية الأمم المتحدة. وقد رامت المقاربة الجديدة إزاحة الآراء التقليدية التي ظلّت متشبِّثة بقضايا المرأة. وهكذا فإن قوانين الأحوال الشخصية كانت الأولوية الأهم من بين هذه الأهداف، متبوعة باعتماد تشريعات تضمن المساواة بين الرجال والنساء في الحياة السياسية والاقتصادية. وكانت جمعيات النساء أيضًا نشطة في حثِّ الحكومات العربية على تطبيق الاتفاقات الدولية التي وافقت عليها، لا سيما «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة»[3].

(1) المصدر السابق، 171.
(2) المصدر نفسه، 11.
(3) المصدر نفسه، 11 ـ 12.

وكما هو جلي، لا يرد مؤلفو التقرير على النقد الذي وُجِّه للمفاهيم المعيارية والمُكونِنَة (universalizing) لـ «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة» ومعاداتها لـ «التقاليد» والثقافات والأديان المحلية، التي يُسلِّمُ في المعاهدة بمسؤوليتها عن عدم مساواة النساء، إذْ يشارك مؤلفو التقرير المعاهدة في انحيازاتها هذه. فمثلًا أظهرت شاهين سردار علي في دراسة رعتها الأمم المتحدة كيف أن مواد «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة» قد اعتمدت على الخطاب الغربي الليبرالي النسوي الذي يُصرُّ على الحقوق الفردية ويستثني الهويات المتعدِّدة للنساء، وأنّ مقاربة كهذه ولغة الحقوق المتساوية لا يمكن تطبيقها في السياقات الآسيوية والإفريقية حيثُ «تعتمد معظم النساء على استحقاقات متجسِّدة في العلاقات الأسرية والمجتمعية التي لا ترى في لغة «الحقوق المتساوية» لغة لها صدى محلي»[1]. وتُضيفُ سردار أنّه، نظرًا لأهمية الدِّين في هوية كثيرٍ من هؤلاء النساء، فإنهن «منزعجات من مطالبتهن يأن يُعِدن صياغة هوياتهنّ عبر خطاب علماني صرف»[2]. وتُشيرُ سردار علي إلى الانتقادات التي وُجّهت لـ «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة» والتي أبرزت التناقض في هذه الوثيقة بين التزامها المتزامن بمساواة الجنسين وبالحق في حرّية الدين والثقافة والتقاليد. ونتيجة هذا فقد:

> **قُدمّت الحجة بأن «إعلان التسامح الديني» الصادر في 1981، تلازمًا مع المادة 18 من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» والمواد 18 و26 و27 من «المعاهدة العالمية للحقوق المدنية والسياسية»، قد خلق تراتبية غير مرئية لحقوق الانسان عن طريق وضع حرّية الدِّين في مستوى أعلى من حقِّ المساواة بغضِّ النّظر عن الجنس أو النوع الاجتماعي. فيتبَعُ من هذا إذًا أنّه إذا قادت حرّية العبادة وممارسة دين المرء أو معتقده إلى التمييز ضد النساء فيمكن أن يُدعم تمييز كهذا على أساس حق ممارسة دين المرء أو معتقده[3].**

لا يشعر مؤلفو التقرير على الأغلب بأي تردد أو قلق إزاء هذه المعضلات والانتقادات، وهم يواصلون تأييدهم للمعاهدة كما لو أنّه يمكن حلّ هذه المعضلات عبر استدعاء المعايير

---

(1) Shaheen Sardar Ali, Conceptualizing Islamic Law, CEDAW and Women's Human Rights in **Plural Legal Settings: A Comparative Analysis of Application of CEDAW in Bangladesh, India and Pakistan, in Islamic Law through the CEDAW Lens, a publication of UN Women, South Asia.** United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, 2006, 87_88.

(2) المصدر نفسه، 88.

(3) المصدر نفسه، 35.

الدولية مُصاحَبة بتحذيرات معيّنة، تبدو كأنها أعذار واهية أكثر منها يقظة، بمقاومة المعايير المفروضة غربيًا. تضيف فرانيس حصو في هذا الصدد أن مؤلفي التقرير يسجّلون التزامهم بتطبيق معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة «على الرغم من حقيقة أن كثيرًا من النساء المسلمات الأكثر فقرًا، بل وحتى الأغلبية الساحقة منهن، سترفض تعهدات معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة بالمساواة المطلقة بين الجنسين في ما يتعلّقُ بأمور مثل حقّ الزوجة بمنزل يزودها به زوجها، وحقها بالتزام الزوج الاقتصادي بإعالة بيت الزوجية والأطفال، ودفع نفقة الأطفال في حالات الطلاق، حيث إن التشريع الإسلامي قد شدّد تاريخيًا وبشكل كبير على مسؤولية الذكر في هذه المجالات. وفي الحقيقة فإن هذا المنطق (التقليدي) قد يفسر كيف أن الفقر والرفاهية الاقتصادية في البلدان العربية لم يؤنَّث أو يذكَّر بالضرورة [كما هو الحال في الدول الغربية]»[1].

كجزء من تحليلهم لمحور الثقافة في ما يتعلق بالنساء، يسعى مؤلفو التقرير إلى دراسة «أنماط السلوك الاجتماعية المتكررة التي تساهِمُ في تشكيل وضع النساء في المجتمعات العربية اليوم». وتبعا لذلك فإنها «تُركِّزُ على ثلاثة مصادِر مركزية مؤثرة: التراث الديني، والثقافة الشعبية، والإنتاج الفكري والفني والإعلامي العربي»[2]. وعلاوة على شرعنة الاقتصاديات النيوليبرالية عبر استخدام مصطلحات إسلامية باعتبار النيوليبرالية ذات فائدة تعود على النساء، كما رأينا أعلاه، فإن مهمة التقرير الأخرى هي التدخل في الشؤون الثيولوجية، لا سيما الفقهية منها، من أجل التحضير للنظام النيوليبرالي:

لأن ديناميكيات التحوُّل في المجتمعات العربية الحديثة تختلف عما كانت عليه في المجتمعات العربية إبان إنشاء المدارس الفقهية، لم تعد هذه المحاولات الأولى ملائمة سواء لطبيعة التحولات الاجتماعية الحالية أو وتيرتها. بل على العكس، إنه من الصواب أن نحاول فتح أبواب الاجتهاد من جديد ونبحث عن فهم أعمق لروح النصّ القرآني من أجل إنتاج نصوص شرعية مبنية على قيّم المساواة. وستسعى هذه النصوص إلى تجسيد فقه للنساء يتجاوز المساواة اللغوية والتاريخية بين ما هو أنثوي وما هو طبيعي (الحمل، الإنجاب، الإرضاع، التنشئة، والطّبخ). وستُساهِمُ هذه النصوص في تنمية القيم الثقافية الأنثوية وتحويلها إلى قيم مجتمعية عامة[3].

(1) Hasso, «**Empowering Governmentalities rather than Women**», 67.

(2) AHDR, 13.

(3) المصدر نفسه، 13، والفقرة مكرّرة في صفحة 147.

وبينما يتهِمُ التقرير «الإسلامويين» بمحاولة إرجاع المسلمين إلى عهد الرسول، فإن مؤلفي التقرير، للمفارقة، هم من يُصرُّ على ربط المجتمع العربي المعاصر بعصر الرسول، متجاوزين القرون الأربعة عشر التي انقضت في ما بينهما. وإذا كان قد قيل الكثير في الأبحاث الأكاديمية عن إدانة المسلمين ما بعد القرآنية لعصر ما قبل الإسلام، باعتباره مجتمع «جاهلية»، بزعم أنّه كان مجتمعًا يمارس على نطاق عام وأد البنات الذي حرّمه الإسلام (ليس لدينا أي دليل آخر يؤكد أن الوضع كان كذلك بالفعل)، فإن مؤلفي التقرير يقولون لنا إن المجتمع العربي المعاصر لا يزال يُمارِسُ وأد البنات بطرقٍ أخرى: «تعكس مئات الأمثال الشعبية وضعية شبيهة بتلك التي أدّت إلى وأد البنات»[1].

وبينما يقوم التقرير أحيانًا ينقد التدخل الغربي المروِّج لـ«حقوق النساء»، فإنه يسجِّلُ هذا النقد ليس على أساس أن هذ التدخل أجنبي أو إمبريالي، بل على العكس، وهنا لا يختلف موقفهم (مع حفظ الفروق) عن النصيحة التي قدمتها أبو لغد للنسويات الغربيات، والتي ناقشناها أعلاه، بأن هذا التدخل يقوم في الأماكن الخطأ وأنه يفتقر إلى الأبحاث التحضيرية الكافية:

> **أدّت الموجة الجديدة من الاهتمام الغربي بدفع وضع النساء إلى الأمام بالمانحين الماليين لدعم مشاريع ليس لشيء إلا أن مؤسسة نسائية أو نسوية تقدمت بها؛ أو لدعم أي مشروع لتعزيز وضع النساء حسب الثيمات الرائجة في فترة ما. فنادرًا ما تظهر دراسات جيّدة تقوم بتقويم أثر هذه المشاريع على مكانة المرأة العربية في مجتمعها، وفي الأسرة أو بالنسبة إلى الدولة[2].**

وفي النهاية يختم التقرير بالدعوة لتطبيق الآليّات الأورو - أميركية («معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة») على العالم العربي باعتبارها الطريقة الوحيدة لتحقيق مساواة النساء:

> **تماشيًا مع دعوات التقارير السابقة لإصلاحات مجتمعية شاملة ومتمركزة على الحقوق، فإن صعود النساء العربيات يتطلب: • احترامًا كاملًا لحقوق المواطنة لكل النساء العربيات. • حماية حقوق النساء في مجال الشؤون الشخصية والعلاقات العائلية. • ضمانات الاحترام الكامل للحقوق والحريات الشخصية**

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، 22.

للنساء وبالأخصّ حمايتهن مدى الحياة من الانتهاك البدني والعقلي. ويتطلّب تطبيقُ هذه الحقوق تغيّرات قانونية ومؤسساتية شاملة ترمي إلى استصدار تشريعات قانونية على المستوى الوطني تتماشى مع «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة»[1].

ويدعمُ التقرير أيضًا الآليّات القانونية الأميركية الليبرالية في موضوع العرق والنوع الاجتماعي، كالتمييز الإيجابي (affirmative action)، ويعبر عن التزامه برؤية جوهرانية لاتاريخية تجاه التمييز المعاصر بين الجنسين: «سيسمحُ هذا بتقويض هياكل التمييز ضد المرأة القائمة منذ قرون»[2].

علاوة على مسألة الثقافة والتقاليد، فإن قضية الإسلام والتحوُّل الثيولوجي مركزية في التقرير، الذي يُريدُ أن يتدخّلَ بقوة في الحقل الديني. وخلافًا للعلمانية الغربية بشكل عام، والتي تزعم أنّها تريد فصل الدين عن الحكم وأنها لا تسعى للتدخّلُ في القضايا الثيولوجية من حيث هي ثيولوجية (وهو، خلافًا لمزاعمها، ما تقوم به العلمانية بالفعل، كما أظهرت الدراسات النقدية للعلمانية)، فإن التقرير يدعو علنا، باسم العلمانية، وإن بأسلوب غير علماني، إلى تدخلات وإعادة صياغة المسائل الثيولوجية. وهو يدعو إلى ما يسميه «الإصلاح المجتمعي لصعود النساء» الذي يهدف إلى:

تناول التحوُّلات في المواقف وإصلاح الإطارات الثقافية. وبالأخص سيقوم بتحديث التأويل والفقه عبر التبني الشامل للقراءات المتنوِّرة للاجتهاد. ويتوجّب على الأخير أن ينعتق من عبودية المؤسَّسات والشخصيات الدينية القائمة ليصبحَ حقًّا وواجبًا على كلّ مسلم متعلِّم، امرأةً كان أم رجلًا، لها وله القدرة على الانخراط في دراسة دينها أو دينه[3].

ويشرحُ التقرير، متبنيًا صورةً كاريكاتورية عن الرّدود «الدِفاعية» على الحركات النسائية، لا سيما في ما يتعلق بمسألة الدِّين، أنه:

من المحزن أنه حتى يومنا هذا، ما إن يثار وضع المرأة العربية كقضية حتى يتبعه نقاش ساخِن ودفاعِيّ ويحيط به وابل من الأسئلة. فهل يا ترى تتناقض حركةُ تحرير النساء العربيات مع مطالب واحتياجات المجتمع بشكل عام؟ وهل هي معادية

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 23.

للذكور؟ وهل للناشطات العربيات أجندة محلية مستخلصة من واقِع المجتمعات العربية. وهل تحاكي النسويات العربيات حركات تحرُّر النساء في الغرب فحسب؟ وكيف يُفسِّرُ المرء الاهتمام الغربي بوضع النساء في الشّرق؟ وهل تعمل حركات تحرّر النساء ضد مصالح العائلة العربية. هل هنالك أجندة خفية تسعى لتقويض العائلة العربية. وهل تسعى المطالب بحقوق النساء لإضعاف الدِّين؟[1]

من الواضح أن التقرير يعتقِدُ أن إصلاح «الإسلام» الذي يرومه سيُقوِّضُ الفهوم القائمة للدين ويُعزز قوّة أخرى جديدة. وفي سبيل تحقيق ذلك، يشرع التقرير في تأويله الخاص للقرآن. ويشرحُ ويُلخِّصُ الآيات القُرآنية في مسألة مساواة الجِنسيْن[2] ويستخلِصُ أنّ:

المبادئ العامّة المتجسِّدة في هذه الآيات، كما في آيات أخرى، تسمح للمرء أن يستنتِجَ الخطوط العريضة للنظام الاجتماعي الذي يستجيبُ للأهداف التي يقبلُها المجتمع الإسلامي لكي يعيش حياةً من التكافل والإجماع وفي نفس الوقت تعترف بالمساواة بين كلِّ البشر، ذكورًا كانوا أم إناثًا. ومع هذا فإن فقهاء عدّة وضعوا الأمثلة المُقدّمة في هذه الآيات القُرآنية في مقامٍ أدنى من بقية السُّور المُكرّسة لتشريع التفاصيل الدقيقة المتعلِّقة بالعلاقة بين الرِّجال والنساء. فبدلًا من تقريب الآيات الثانوية لروح الآيات التي تتعامل مع ما هو أساسي وعام، فقد استُخدِمت السور التي تُشيرُ إلى المساواة لتُبرِّرَ نقيضها، أي لتُبرِّرَ وتُشرْعِن التراتبية القائمة[3].

ويذهبُ التقرير إلى حدّ تقديم حكم ديني، متجاوزًا مجردَ الملاحظة والتحليل: «قد يُقالُ هنا إن وجهة النظر الذكورية في تاريخ المجتمعات الإسلامية قد خرقت المبدأ الإلهي للمساواة المُسبَغة على البشر بشكل عام»[4].

وهكذا فإن دعوة التقرير للإصلاح لا تهدف إلى تقديم قراءاتٍ فقهية جديدة للقرآن من قِبل مسلمين، بل بالأحرى تهدف إلى جعل القراءات الفقهية الجديدة متماشية مع التشريعات الليبرالية «الدولية»:

لقد منح القرآن البشـر (نساءً ورجالًا) وضعية سامية على الأرض. وإذا كانَ الفقهاء

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه .143 ـ 45.

(3) المصدر نفسه، 145.

(4) المصدر نفسه.

المسلمون قديمًا أوفياء لاحتياجات أعرافِهم ومتطلباتِ مجتمعِهم فإن تلك الأعراف والمتطلّبات لم تعد تكفي حاجيات عصرنا ومجتمعنا. ولذا فإن الرجوع إلى القوانين الدولية التي تُقصي كافّة أشكال التمييز بين الرّجل والمرأة لا تتناقَضُ بأيِّ حالٍ مع المعتقد الديني، حيثُ إن هذه القوانين أقرب إلى روحِ النصوص الدينية فيما هي أيضًا أقرب إلى التغيُّرات التي تَحدُث في المجتمعات العربية المعاصِرة[1].

والتقرير واضِحٌ في أنّه يريد أن يدعَمَ اتِّجاه فريق معين في النِّقاشات الثيولوجية القائمة في مسألة النساء:

يُكرِّرُ كثيرٌ من المُفسِّرين للتشريع هذا المنحى التمييزي عندما يُواجَهون بمبدأ المساواة أمام القانون. ولن يُشدد فريق مؤلفي التقرير هنا على تعليقات بعض الفقهاء الحديثين، الذين لا يزالون متمسكين بآراء الفقهاء القدماء في ما يتعلقُ بقوامة الرجال على النساء. ففي تباين حادٍ مع هذه الآراء، هنالك جملة من التشريع الإسلامي المتنوِّر الذي يفسِّرُ هذه النّصوص في سياقِها ويميل، إلى حدٍّ بعيد، لنصرة مبدأ مساواة الجِنسَيْن[2].

وإذا كان التقرير يخلط ما بين الثقافة والدِّين، وإن كان أحيانًا يُقدّمهما على شاكلات متنوِّعة، فإنه يسعى لمحو أجزائِهما المُعترَض عليها (أم ربما لمحو «الثقافة» العربية برمّتها؟) من المجتمع العربي. ومتّبعًا منهجًا استشراقيًا، يسعى التقرير حتى للتدخّل في مسألة الأمثال العربية المتداولة (التي، كما رأينا أعلاه، يطرحها على أنّها شكلٌ من أشكال وأد البنات) التي يُنظرُ إليها على أنّها تمييزية تجاه النِّساء (وهو مشروع لم يُقارِبه أحدُ في الثقافات الأورو - أميركية والغرب أوروبية رغم هيمنة الأمثال الشعبية المعادية للنساء والأنوثة في هذه الثقافات)[3]:

توحي مئات الأمثال الشعبية أنه يجب عزل النساء عن الرجال. وهذه الأمثال ذائعة في أكثر من بلد عربي (دول المشرق العربي ومصر والمغرب العربي). وهي تعكس وضعًا شبيهًا بذلك الذي أدّى إلى وأد البنات. ولتبرير روحها الرجعية تُستخدِمُ هذه الأمثال كحججٍ أخلاقية، من بين أخرى، مُعبَّر عنها في لغة الحكايات والأساطير.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، 198.

(3) المصدر نفسه.

ويعتمد بعضُها على علم النفس. وتقوم هذه الأمثال في أشكالِها المتعدِّدة بالتشديد على الوضع الدوني الاجتماعي والأخلاقي للنساء في المجتمع[1].

ويحيل التقرير إلى مَثَلَيْنِ يبدوان معروفينِ فقط لمؤلفي التقرير (جنبًا إلى جنبٍ مع أمثال كثيرة أخرى غير معروفة - لا يزودنا التقرير بمعيار لاختياره أمثال محددة دون غيرها، ولا أين تُستَخدم ولا متى تُستَخدم، ولا مَن يستخدمُها، ولا حتى يقدم أدلّة على أنها رائجة بشكلٍ واسعٍ أصلًا) بدون أي مصدر توثيقي ما عدا كتابات فاطمة المرنيسي، التي، بكلِّ الأحوال، كانتْ كتبت عن الأمثال «المغربية» التي تُعمّمُ فجأة في التقرير على أنّها أمثال «عربية» مستخدمة عبر العالم العربي برمته[2].

أما في مجال الإنتاج الثقافي المعاصر، فإن التقرير، بدل من أن يرى في السينما وسيلة مُنتِجةً ومُنشئة لتقليدٍ «عربي» و«إسلامي» يسعى مؤلفو التقرير لمعارضتَه، فإنه يراها تمثيلًا مُخلِصًا لهذه التقاليد. ويؤكِّدُ المؤلفون أن «أهم إسهامات السينما العربية في تحدّي تراتبية المجتمع الجنسية هو كشفها التصويري والدرامي للروح المكسورة للنساء الخانعات. تقوم أفلام كهذه بمواجهة القيم الموروثة للخنوع التي شرعنتها هذه التقاليد البائدة بشكل مفتوح»[3].

ويُناقِشُ المؤلفون أيضًا مسألة القبيلة بطريقة أنثروبولوجية كلاسيكية ومناقضة للتاريخ، مصرين على العودة إلى الزمن الماضي ليخبرونا كيف تعامل «الإسلام» مع القبائل. وأحيانًا يبدو أنّه ليس هنالك تاريخ للقبائل والقبلية فضلًا عن وجود تاريخ استعماري لهما يستحق أن يذكر[4]. وبينما يتحدّثُ التقرير عن صدمتين «اثنتين» تلقاهما النظام القبلي (أثناء العصر الأموي ومن ثم في فجر عصر الرأسمالية الكولونيالية أيضًا) فإنه يبدو أن الدولة الحديثة أعادته كما كان قبل الصدمتين. ومن ثمّ تأتي محاولة المؤلفين بالزعم بأنه إذا لم يكن الإسلام هو المُذنب، فإنّها بالتأكيد الثقافة العربية. التي استمرت كما هي رغمًا عن نظام المساواة الجديد الذي أدخله الإسلام: «رغم أنّ الإسلام وطّدَ مفهوم المسؤولية الفردية لكلِّ من الرجال والنساء، كما وطّد الاحترام لكلا الجِنسَيْن وحقوقِهما، إلا أن التشكل الاجتماعي

(1) المصدر السابق، 148.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 158.

(4) المصدر نفسه، 164 _ 165.

الثقافي والاقتصادي السياسي للفتوحات وضع حدًّا لهذه الآفاق العريضة التي فتحَها الدِّين الجديد للنساء»[1].

وبالنسبة إلى المؤلفين، شأنهم في ذلك شأن الاستشراق التقليدي، فإن أخطاء المجتمع العربي اليوم ناتجة عن إرثه من المجتمع العربي في العصور الماضية. ولا تُستخدم هذه المناهج بالتأكيد أبدًا من قِبل محلِّلي الحاضر الأوروبي، أو الإنكليزي على سبيل المثال. تصوّر لو عاد الباحثون في وضع النساء اليوم في إنكلترا إلى تاريخ تأسيس مدينة لوندونيوم من قبل الرومان لشرح ما حصل لـ «حقوق» النساء اليوم، أو أن يقوم هؤلاء الباحثون باستكشاف تاريخ دخول الديانة المسيحية إلى الجزر الإنكليزية وتأثير نظام النوع الاجتماعي الذي جلبته معها على الحاضر - وهنا يجدر التنبيه بأن البروتستانتية الأنكليكانية (وحارستُها كنيسة إنكلترا) لا تزال الدين الرسمي لإنكلترا حتى اليوم.

هنا تكون الثقافة القبلية المزعومة في البلدان العربية هي المذنب[2]، وليس الإسلام، فيشرع التقرير ليقول لنا:

> **لا ينبغي أن تخفي قوة البنى الاجتماعية، المبنية بحد ذاتها على القيم القبلية التقليدية، ردود الأفعال القوية والعنيفة التي يعبر عنها من خلال التمرّد والثورة. فالتمرّد على العلاقات العائلية القمعية واللاديمقراطية لا يضع، رغم هذا، الأسس لثقافة مبنية على الحقوق والواجبات المتساوية. والانتفاضة الفردية لا تُنتِج ثقافة بِبُنْيَةِ حقوق الإنسان تَعتبرُ حقوق النساء جزءًا لا يتجزأ من هويتها ومضمونها... ومن المهم أن نلاحظ أن الخنوع للأواصر القرابية أو الثورة عليها لا ينجم بالضرورة من الاعتبارات الدِّينية، حيث إنّه يمكن للمرء أن يرى في داخل الفريقين نساءً مُحجّبات أو نساءً يساهمن في العمل العام من خلال المؤسسات التعليمية أو الخيرية[3].**

إن فصل الإسلام ولاهوته عن الثقافة المحلية ولوم الأخيرة على سوء فهم النصوص الإسلامية هو الـ «اكتشافُ» المركزي الذي قدمه المؤلِّفون (والذي استعاروه من كتابات عدد من المثقفين العرب التحديثيين والمتغرِّبين عبر القرن ونصف القرن الماضيين) الذين

(1) المصدر السابق، 165.

(2) لدحض فكرة «القبيلة» باعتبارها سببًا لقمع النساء السعوديات، انظر:
Al-Rasheed, **A Most Masculine State**

(3) AHDR, 171.

ينتقلون بعد تقديمه لمعالجة كيف أخذ سوء الفهم هذا شكلَ القانون بحدٍّ ذاتِه، لا سيما القوانين التي ينظر إليها على أنها مرتبطة بالشريعة. وسيكون هذا الانتقال أساسيًا لتوصياتِهم بالإصلاح القانوني.

الإسلام والقانون وحقوق النساء

بينما كان القانون، وليس الدين، في سياقات عدّة في الغرب الحديث، هو ما يحدد هوية الناس فإن وينيفريد فولرز سَليفَن تُحاجِجُ بأنه حتى لو كان «القانون الحديث نفسه يبدو إلى حدٍّ بعيد محتويًا لذاته وقادرًا على كلّ شيء وعلمانيًا، فإنّنا نعلم أنّه قد تشكّلَ بعمقٍ في أصوله بالدين وأنه يستمِرُّ بطرق عميقة في الاعتماد على الفهم الديني لطبيعة الإنسان والمجتمع»[1]. وليست هذه الوضعية مختلِفة في معظم البلدان ذات الأغلبية المسلمة، التي تُحكَمُ أيضًا، وفقًا للقانون الأوروبي العلماني، ولشكلٍ حديث من الشريعة منزوع السياق ومقتطع، كما بيّن وائل حلّاق. وبينما قد تم فصل القانون عن الدِّين في باكورة الغرب الحديث، فلن يظهر هذا الفصل في العالم «الإسلامي» إلا مع بدايات الاستعمار الأوروبي المباشر وغير المباشر. وحتى عندما أصبَحَ الدِّين موضوعَ القانون في الغرب فإن عملية شبيهة بدأت تظهر في البلدان ذات الأغلبية المسلمة رغم تواصل تلك الأجزاء من الشريعة التي أعاد الاستعمار الأوروبي صياغتها على أنها «قوانين الأحوال الشخصية». ويجد التقرير، غيرَ المتنبه إلى، إن لم يكن يجهل، هذا التحوُّل التاريخي المهم، أنّ الشريعة وقوانين الأحوال الشخصية (بوصفها فرعًا من الشريعة وليست من بقايا القوانين العلمانية الكولونيالية)، التي يُنظِرُ إليهما بطريقة لاتاريخية وخارجة من السياق الاستعماري، مركزية في صياغة مكانة النساء العربيات والمسلمات:

> **لا تزال قوانين الأحوال الشخصية تُشكِّل التجسيد الأكثر رمزية والأعمق لهذه المشكلة حتى يومنا هذا. فالنظام الأمومي (أو المطريركية) هو الشكل الأول والأبرز للعلاقة بين النساء والرِّجال سواءً كان ذلك في العقل الواعي أو الباطن، وفي الدين أم في المجتمع، في ما يتعلّقُ بالمُباح والممنوع والمقدّس والمدنّس. ربما تمثل هذه القوانين التجسيد الأكثر بروزًا للعلاقة بين البطريركية العربية والممنوع والتابو. فالقوانين الأهمّ التي تتعلّقُ بالتمييز بين الجِنسَيْن تجِد فيه مأوىً،**

(1) Winifred Fallers Sullivan, «Comparing Religions, Legally», **Washington and Lee Law Review 63**, no. 1 (2006): 913.

مُتيحةً بذلك لقوانين العائلة أن تُصبِحَ الحمى الحامي للثقافة والتقاليد والأعراف، سواء كانت دينية أم شعبية[1].

ليس واضحًا لماذا يجد التمييز القائم ضد النساء في القانون المدني وقوانين الجنسية وقوانين العمل وقوانين جواز السّفر (وكلّها مأخوذة مباشرة عن القوانين الأوروبية في معظم البلدان الإسلامية)، التي تؤثّرُ على حياة النِّساء بشكل يومي، مأوىً خارِجَ قوانين الأحوال الشخصية. ومع ذلك يبقى التقرير منشغلًا بتصنيف جديد من الجرائم الجنسية التي ظهرت في الفكر النسوي في الولايات المتحدة وفي تشريع الولايات المتحدة في السبعينيّات والثمانينيّات، بما فيها التحرُّش الجنسي:

عمومًا ليس في قوانين العقوبات العربية تعريف ملموس لجريمة التحرُّش الجنسي. ثمّة قوانين تُعاقِبُ جرائم الجنس كالاغتصاب والاعتداء الجنسي والانتهاك الجنسي واستخدام الابتزاز للحصول على خدمات جنسية. ومع ذلك ففيما تُوقِعُ هذه القوانين أقسى العقوبات بالمنتهِكين الذين يشغلون موقع السلطة بالنسبة إلى ضحاياهم، فإن جريمة التحرُّش الجنسي، كما تُعرَّفُ دوليًا، ليست قابلة للمعاقبة إلا إذا تداخلت بشكلٍ ما مع جرائم الجنس المصنّفة في قوانين العقوبات العربية. يجب أن يتخذ المشرِّعون العرب، إذًا، خطواتٍ لتعريف التحرُّش الجنسي باعتبارِه جريمة بحد ذاتِها حتى لو لم تكن بفظاعة جرائم الاغتصاب والاعتداء الجنسي والانتهاك الجنسي التي يعاقب عليها القانون القائم[2].

لاحظ أن الامتحان هو دومًا النفاذ إلى المعايير «الدولية» أي الغربية، وليس التشريع المنبثق محليًا والذي ينبعُ من أنماط التحرُّش الجنسي الذي قد تتعرّضُ له النساء. وهنا أيضًا لا يرى مؤلِّفو التقرير أن للمعايير «الدولية» التي تتبع القانون الغربي أية علاقة مع المسيحية البروتستانتية، دين الأغلبية في الحالات النموذجية: أي في بريطانيا والولايات المتحدة[3].

يختم مؤلفو التقرير، شارحين نوعية التمييز في القوانين «العربية» بخصوص الزناة والزانيات وجرائم العاطفة، باقتراح تغييرات أكثر في التأويلات الثيولوجية، وبالتالي في الدين:

---

(1) AHDR, 173.

(2) المصدر نفسه، 187.

(3) Sullivan, «**Comparing Religions, Legally**», 915.

تشهد قوانين الأحوال الشخصية العربية. المتعلقة بالمسلمين وغير المسلمين على السواء، على التحيُّز الجنسي الذي يرعاه القانون. ينبع هذا من كون قوانين الأحوال الشخصية مُشتقّة أساسًا من التأويلات والأحكام الثيولوجية. وتعود أصول الأخيرة إلى الماضي السحيق عندما تغلغل التمييز بين الجنسين في المجتمع واكتسب قدسية وثباتًا مطلقًا في ذلك المجال المُلتبس، حيث تتفاعل أركان العقيدة الدينية الثابتة مع التاريخ الاجتماعي. ولحسن الحظ فإن الدلائل المستمدة من استبيان التقرير للرأي العام تُشير إلى أن الرأي العام العربي يتجّه إلى وجهة نظر أكثر ليبرالية في مسائل الأحوال الشخصية[1].

ولكن كيف يتم «اشتقاق» التمييز في حالات الزنا، وأحكام الجنسية، والحق في العمل إلخ، من التأويلات الثيولوجية؟ لا يُقدِّمُ المُؤلِّفون تاريخًا لهذا الاشتقاق المزعوم، لأن هذه القوانين في حقيقة الأمر مشتقّة من القوانين الليبرالية الكولونيالية والعلمانية التي استمر العمل بها بعد الاستقلال. ومع ذلك يستمر ذكر هذه القوانين كما لو أنّها جزءٌ من الشريعة بدلًا من حقيقية أنها نتاج القانون الكولونيالي الليبرالي. وفي هذا الإطار فإن التقرير يذكُرُ ما يلي:

مثلًا أصدرت مصر مؤخرًا القانون 145/ 2004، الذي يمنحُ حقّ الجنسية لأطفال من أم مصرية وأب أجنبي. بالتالي يقوم هذا القانون بحلّ مشاكل آلاف الناس المولودين لأم مصرية وأب أجنبي الذين لم يكن بإمكانِهم في السابق الحصول على الجنسية المصرية. إنه لواضح من مسح التقرير للرأي العام أن المجتمع العربي متهيئٌ لقبول الحقوق المتساوية للنساء لنقل جنسيتهنّ إلى أولادهنّ[2].

لاحظ أنّه عندما يتم الإقرار بأن قانون ما ليس جزءًا من الشريعة (رغم أنه لا يتم الإقرار بأنه مشتق من القانون الكولونيالي الليبرالي الأوروبي)، فإن المؤلِّفين لا يذكرون أصله، رغم أنهم يلمحون إلى أن الثقافة العربية هي المسؤولة عنه. وتُقدّم حالة طلاق فريدة رغم هذا باعتبارها رمزًا لهيمنة الشريعة:

عندما تتم الإحالة إلى التشريع الإسلامي الكلاسيكي، يمكن أن تنتج عن ذلك أحكام منفِّرة لروح العصر ولثقافة حقوق الإنسان. ولدينا مثالٌ مُلفِتٌ عن ذلك في

(1) AHDR, 189.

(2) المصدر نفسه، 196.

الحكم الذي أقرّته محكمة النّقض، التي حكمت بطلاق مفكر مصري من زوجته على أساس الزعم بأنه مرتد، بناء على كُتُب عدّة كان قد ألّفها. ولقد بُنيّ الحكم على الرأي الحنفي بوجوب تطليق المرتد من زوجته. ومن الجليّ إذًا أنه من الجوهري أن يكون هنالك تقنين واضح ودقيق لنُظُم الأحوال الشخصية؛ فالوضوح التشريعي الذي سيسهامُ به هذا هو شرطٌ مسبق لمحاربة التمييز[1].

ولكن كيف يكون هذا المثال «تمييزيًا» ضد النساء أو الزوجة؟ بالإمكان اعتبار هذا الحكم قمعيًا لاختيار المواطنين (من الجنسين) لأزواجهم وأزواجهن ولكن هذا لا يعني أنه «تمييزي» على أساس النوع الاجتماعي. فليس للرأي الحنفي المحال إليهِ خصوصية نوعية/ جنسية مطلقًا. كذلك، لماذا يكون « منفّرًا لروح العصر ولثقافة حقوق الإنسان»؟ هل ما يرمي إليه المؤلفون هنا هو أن الحقّ في الزواج قد أصبح أيضًا من «حقوق الإنسان»؟ إن التباس مؤلِّفي التقرير، الذين يجدون في أيّ شيء يجرحُ (إساءة) فهمهم للقيّم «الليبرالية» على أنه شكل من أشكال «التمييز بين الجِنسّيْن» أو انتهاك لـ «حقوق الإنسان»، تفتقر إلى المعنى غالبًا وتنحو إلى أن تكون ضربًا من ضروب الدعاية السياسية أو البروباغاندا. والواقع أنه يمكن مقارنة حالة الطلاق هذه وأهمية الآراء الدينية المتعلّقة بها بحالة إنكلترا مثلًا، حيثُ لا يزال ممكنًا مقاضاة الناس بتهمة التجديف وفقًا للقانون الإنكليزي الحالي[2]. ومع ذلك يُصرُّ المؤلّفون على أنه:

على مدى العشرين سنة الماضية صاغت «أمانة مجلس وزراء العدل العرب» نموذج «قانون أحوال شخصية موحّد». وقد قام هذا المشروع بتبني قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في الدُّول العربية في ذلك الوقت والتي لا يزال يُعمل بها اليوم في كثيرٍ منها، والتي تحمل ختم التشريع الإسلامي الكلاسيكي. ولم تظهر في هذا المشروع أي محاولات بارزة لاقتلاع التمييز الجنسي في قوانين الأحوال الشخصية العربية[3].

تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن أغلب القوانين المعاصرة المعمول بها في العالم العربي (والإسلامي) هي إرث القوانين الكولونيالية الليبرالية المستمر العمل بها، فإن

(1) المصدر السابق، 189.

(2) Sullivan, «**Comparing Religions, Legally**», 921 _ 23.

(3) AHDR, 190.

المؤلِّفين يفترضون أن القوانين المُشتقّة من التشريع الإسلامي هي وحدها التي تميّز نوعيًا، وأن القوانين الكولونيالية الليبرالية لا تميزُ إطلاقًا.

ويوصي التقرير في هذا الإطار بأن «تأخذ الجامعة العربية على عاتِقها مهمتين، الأولى هي مراجعة مسودة القانون بحيث تجعله متماشيًا مع مطالب وروح العصر ومع الاستحقاقات الدولية للبلدان العربية»[1]. لاحظ هنا استخدام «روح العصر» مرة أخرى، الذي يبدو أنه روح العصر الغربي الليبرالي دون غيره، إذْ العالم العربي متخلِّفٌ ويعيش عصرًا ما قبل ليبرالي وما قبل حداثي. ولا ينطبِقُ هذا على العرب المسلمين فقط، ولكن أيضًا على العرب المسيحيين:

إن قوانين الأحوال الشخصية لغير المسلمين مُشتقّة من القوانين الدينية لطوائفها أو مذاهبها الدينية. وفي معظم الأحوال تحد هذه القوانين بصرامة من حق الزوجين في الطلاق وفي بعض الحالات تحرِّمُه طرًّا. فالمنتمون للملل المسيحية الأرثوذوكسية قد يقدِّمون طلبًا، يستند إلى عدد من الأسس، لحكمٍ قضائي يمنحهم الطلاق، بينما لا يمكن للكاثوليكيين إلا رفع قضية من أجل الفراق بين الزوجين لكن دون طلاق، رغم السماح بإمكانية إلغاء عقد الزواج وإعلان بطلانه نتيجة انعقاده على أسس باطلة أصلًا. وعمومًا يتضحُ أن مفهوم التفوق الذكوري يحكم صياغة هذه الاشتراطات المتعلِّقة بالعلاقات الزيجية[2].

ولا يبدو واضحًا لماذا يُنظرُ إلى الحدّ من حق الطلاق عند الطوائف المسيحية غير البروتستانتية في البلدان العربية بأنّه ممارسة في «التفوق الذكوري» بدلًا من النظر إليه على أنه إصرار الكنائس المسيحية المتعدّدة على الالتزام الأبدي بالزواج الأحادي لكلٍ من الرجال والنساء من دون تمييز.

ووفقًا لهذه المقاربة، فإن التقرير يُنَظِّر للوضع السياسي اليوم من خلال تقويم للماضي السياسي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي لـ «الإسلام» الذي يُقاوِمُ النظام الحديث:

لعب ظهور النظام السلطوي الحديث دورًا كبيرًا في تقليم نمو المؤسسات المدنية. ورغم أن الرأسمالية الأوروبية أتت بقيمٍ جديدة تتعلّق بالدولة والسياسة والمجتمع، إلا أن هذه القيم لم تنبع من الظروفً المحلية. لذلك لم تكتمل الدورة التي من

(1) المصدر السابق، 191.

(2) المصدر نفسه، 192 ـ 93.

خلالها يمكن توطيد أُسس الدولة المبنية على القانون والمجتمع المدني المستقِّل المُقاوم للاضطهاد[1].

لا يتزعزع التزام التقرير باستخدام الآليّات الغربية الليبرالية لفرض رؤية غربية للمساواة بين الجنسين ولا يسائل نفسه قط بهذا الخصوص. فهو يعترِضُ على التحفّظات المسجّلة من قبل الدول العربية التي صادقت على «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة» (التي سجّلتها أيضًا دول غير عربية وغير مسلمة، متجاوزًا كون الولايات المتحدة رفضت أن تُصادِقَ عليها بأي شكل)[2]، ويدعو لنظام محاصصة للنساء في الأنظمة الانتخابية[3]. والانطباع الذي يأخذه المرء هو أن كلّ الاعتراضات والتحديدات لمساواة النساء في البلدان العربية تُعزى إلى الشريعة أو إلى تأويلات ثيولوجية عمومًا، بدلًا من أن تعزى لسياسات الدولة التمييزية المتأسِّسة على تقاليد قانونية وإدارية أخرى. وكما ذكرت سابقًا، فإن التقرير لا يؤرخ لكثير من القوانين القائمة التي لا يزال معمولًا بها في البلدان العربية باعتبارها قوانين كولونيالية أوروبية، وإنّما يُقدِمُها على أنّها قوانين محلية غير أجنبية تعكس التحيُّزات المحلية وغالبًا الإسلامية. فتحت عنوان «الجنسية»، تقول الخلاصة التنفيذية للتقرير:

عمومًا في التشريع العربي تتحدّدُ الجنسية بالأصل الأبوي. فإذا كان الأب مواطنًا في دولة عربية معيّنة يكتسِبُ أولاده جنسيتَه تلقائيًا. ولا يكسِبُ أبناء مواطِنَة جنسية والدتِهم إلا إذا لم تكن هوية الوالد معروفة أو إذا لم تكن له دولة. ومؤخرًا، بدأ المُشرِّعون العرب في العمل على مواجهة التبعات اللاإنسانية لرفض الدول العربية الطويل منح الجنسية لأطفال مواطنات متزوجاتٍ من أجانب (مصر والجزائر ولبنان)[4].

بيد أن قوانين الجنسية هذه مستعارة جملةً من القوانين الإنكليزية والفرنسية أثناء الحقبة

(1) المصدر السابق، 16.

(2) المصدر نفسه، 17.
من الواضح أن رفض الولايات المتحدة المصادقة على «معاهدة إقصاء كافة أشكال التمييز ضد النساء» تدلُّ على شروخ قائمة ما بين نسوية الدولة في الولايات المتحدة والناشطات الأميركيات اللواتي يعملن خارج مؤسسات الدولة للترويج للمصادقة عليها عالميًا.

(3) المصدر نفسه، 18.

(4) المصدر نفسه، 19.

الاستعمارية ولا تنبع من أي شيء مرتبط بالشريعة أو «الثقافة العربية» أو الإسلام[1]. ونظرًا لنبرة التقرير المعادية للدين كان الأجدر بالمؤلِّفين أن يُميِّزوا بين هذه التشريعات التي يُزعمُ أنها «إسلامية» وتلك التي ليست كذلك، وهي مهمة لا يقومون بها ولا حتى تخطر لهم على بال.

خلافًا لقوانين الأحوال الشخصية عند المسلمين وغير المسلمين في البلدان العربية. لا يبدو أن جنسوية sexism القوانين الأوروبية الليبرالية التي تجتاح المجتمعات الأوروبية ومستعمراتِها المسلمة السّابِقة تدين الثقافات الأوروبية بتهمة كره النساء أو بتهمة أنها قائمة على أنظمة أبوية بطريركية، أو بتهمة الجنسوية، أو بإخفاقات ليبرالية أخرى. ومع هذا تُدانُ الثقافة العربية بشكل فوري نتيجة هذه الإخفاقات الليبرالية عينها:

لا يتطلّب الأمر أكثر من نظرة سريعة للتاريخ للتحقُّق من أن الثقافة العربية القبلية، التي تشرعن التمييز ضدَ النساء، قد أثّرت بقوّة في التأويلات القضائية التي وطّدت دونية النساء عن الرِّجال. وبعبارة أخرى فإن الثقافة التي يُسيطِرُ عليها الرجال قد صارت عاملًا أساسيًا في تشكيل الأحكام القضائية ووضع الختم الديني عليها[2].

بعد هذا الهجوم الصاخب على تمييز الشريعة بين الجنسين، الذي يُخلَطُ مع كيان مُتخيّل يُدعى «الثقافة القَبلية العربية»، ختَمَ المؤلِّفون نقاشهم بعبارة متناقضة مع ذاتِها: «إن عدم المساواة بين الجنسين في الأنظمة القانونية العربية هو منتج من التاريخ والأعراف والتقاليد أكثر منه منتج لأركان الدين الأصيلة. تحتّم هذه الاعتبارات ضرورة مراجعة قانون العائلة العربي لإنهاء التمييز ضد النساء»[3].

مَنْ المسؤول إذًا: الإسلام أم المجتمع العربي أم الثقافة العربية. لعلّه الثلاثة مجتمعين. فالتباس المؤلِّفين في هذه المسألة تُوضحه توصياتهم العامة. فمن ناحية «جاء التغيير من طرف النخب الحاكمة العربية. التي ربما عملت جزئيًا تحت ضغوطٍ أجنبية علنية أو سرية. ومع ذلك فإن إصلاحات واسعة ومستدامة في القانون ستتطلّب إنشاء وتنمية حركة محلية للتغيير المتمركز على المجتمع المدني. كما ستتطلّبُ أيضًا تغيُّراتٍ في الوعي العام من

(1) وحول كيفية اشتقاق هذه القوانين، وخصوصًا في حالة الأردن، انظر: Massad, **Colonial Effects**.

(2) المصدر نفسه، 197.

(3) المصدر نفسه، 195.

أجل توليد ثقافة نابعة من الجذور ومساندة للمساواة بين الجِنسَيْن»[1]. ومن ناحية أخرى فإن التقرير يوصي بأنه:

يجب القيام بمراجعة للنظام القانوني المتعلِّق بالأحوال الشخصية في البلدان العربية لإقصاء التمييز ضد النساء. وفي هذا الإطار، إنه لجوهريٌّ أن تقوم البلدان العربية باستصدار قانون أحوال شخصية موّحد لها ككل. وعلاوة على هذا، ينبغي على المشرِّعين العرب أن يعملوا على تبنّي التأويلات الأكثر تنوُّرًا في الشريعة والقوانين الدينية الأخرى لتحقيق الانسجام مع مبدأ المعاملة المتساوية للرجال والنساء، انسجام يتوافقُ مع النوايا العامة للقانون الديني الإسلامي وقوانين غير المسلمين[2].

وهكذا بضربة واحدة يدعو التقرير لإلغاء الحرية الدينية في مسائل الأحوال الشخصية ومن ثمّ يدعو لتحويل الدِّين نفسه لجعله يتوافق مع الليبرالية الغربية.

ويزعم التّقريرُ أيضًا أنه يعرف الفرق بين التغيير النابع محليًا وبين مبادرات الإصلاح الدولية التي تُفرضُ على العرب، ولا يعي أن هذا هو في الواقِع ما يقوم به هو نفسه. وبعد تحديده لأفضل شكلٍ للتضامن الدولي مع النساء العربيات، يقرر ما يلي:

سيكون لتقرير كهذا الأثر الأقوى إذا اتخذَ شكل تعاون ذي تأثير عن طريق الشراكة المتساوية بين منظمات المجتمع المدني الدولية والوكالات الدولية ومجموعات النساء العربيات التي تتشارك في الرأي بدون التحيُّز السياسي والثقافي الذي أبطل دومًا مبادرات الإصلاح الخارجية[3].

والمؤلّفون واضحون في أن الصراع ما بين حقوق النساء ومعارضة التمييز بين الجنسين لا تنبع من صميم المجتمعات العربية والمسلمة وإنما هي صراعٌ بين الثقافة المحلية والمعايير الدولية، اقرأ الغربية المعاصرة:

على مستوى الثقافة، يبقى العائق الأعمق لصعود النساء هو كيفية التعامل مع صراعات معيّنة بين المعايير الدولية من ناحية والمعتقدات الدينية والثقافية من ناحية أخرى. يُشارُ إلى هذا الأمرِ أحيانًا بأنه «صراع سلطات». وهنا لا تُشيرُ «الاعتقادات الدينية» إلى الدين الإسلامي وحده، رغم أنّه هو المحور دومًا، بل

(1) المصدر السابق، 200.

(2) المصدر نفسه، 225.

(3) المصدر نفسه، 227.

تشملُ أيضًا المعتقدات المسيحية حيث يتشابه موقف كلا الديانتين المنزلتين عبر الوحي الإلهي إزاء مواضيع كالإجهاض وعدد من مواضيع الصحة الإنجابية[1].

لكن هذا الفهم خاطئ من أساسه نتيجة جهله التاريخي بالقوانين التي تحدُّ من الإجهاض، حيثُ، في حقيقة الأمر، هي الأخرى قوانين ليبرالية مستلهمة من المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية، ومفروضة على الدول المسلمة، وهي ما جعلت الإجهاض غيرَ قانوني، وليست المدارس الفقهية المختلفة من الشريعة التي أجازت الإجهاض تاريخيًا، وبعضها أجازه بدون إذن الأب حتى الشهر الثالث من الحمل (ويبقى التقرير صامتًا حول القوانين الأميركية «العلمانية» التي جرّمت الإجهاض وفقًا للمسيحية البروتستانتية حتى عام 1973، وتُهدِّدُ حاليًا بإعادة تجريم أغلب أشكاله)[2]. فانتقائية المقارنة داخل هذا المصطلح شبه الأسطوري المسمى بـ «المعايير الدولية» يعني أننا لا نظلم التقرير لو وجهنا إليه تهمة النفاق. ويتخذ المؤلِّفون موقفًا صريحًا في فهمهم لطبيعة الخلاف الذي هم جزءٌ منه:

تأخذ الردود على هذا الخلاف شكلًا من شكلين؛ فإحدى المقاربات، وهي بارزة في الجهود الدولية ومتبنّاةٌ من قبل كثيرٍ من أنصار حقوق النساء في المنطقة، تميل لصالح المعايير الدولية. بينما تسعى الأخرى لجسر الهوّة بين المعايير الدولية والمبادئ الدينية من خلال مبادرات جديدة في التأويل. وبدون شك فإن إجبار الجمهور على الاختيار بين المعايير الدولية ومعتقداته الدينية وتقاليده الثقافية سيخلق عائقًا صعب التّجاوز في ما يتعلّق بصعود النساء. وهكذا، ففي رأي فريق التقرير، ليس ثمّة بديل عن دعم المقاربة الثانية، التي تُحاوِل استخدام تأويل مستقل لتأسيس تجانس بين المعايير الدولية والمبادئ الدينية الثقافية المتطورة، في حالة الإسلام، من الفهم الشامل للشريعة الإسلامية. وبما أنه «لا كهنوت في الإسلام» فإنه يتبعُ من ذلك أن مبادرات في التشريع كهذه ينبغي أن تُحرّرَ من قبضة المؤسساتِ والشخصيات الدينية. بل بالأحرى ينبغي أن يُصبحَ التأويل المستقِّل حقًا وواجبًا على كل مسلم مؤهّل، امرأة كان أم رجلًا، لها وله القدرة على الانخراط في دراسة دينها أو دينه[3].

(1) المصدر السابق، 222.

(2) انظر:
Basim Musallam, **Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(3) المصدر نفسه، 23 ـ 222.

وكما هو بديهي فإن التقرير يدعو إلى دحض السلطات الدينية القائمة باعتبارها حارسة التأويل الثيولوجي ويدعو لتأويلات جديدة متناغمة مع الأعراف الدولية، اقرأ الغربية. ولكن كل هذا يجري باسم العلمانية والتسامح الليبرالي مع الدين. وفي نقدِها للتقرير، تقرّ ليلى أبو لغد، التي تردد حجج صبا محمود عن علاقة النسوية الليبرالية الغربية بالدين، بأن هذا بالضبط ما يحدث:

عمومًا يجري إهمال اللغة البديلة للتديّن الإسلامي، التي لها مصداقية كبيرة في أوساط النساء العاديات عبر العالم العربي، لأن الانتلجنسيا القائمة على تقرير 2005 هي علمانية باصرار. لذلك لا يعطي التقرير أي وزن لحقيقة أنّه بالنسبة إلى أغلبية النساء المسلمات غير النخبويات عبر العالم العربي أن يعشن كمسلمات صالحات هو من مُثُلِهن الأخلاقية، أو اعتبارهن أنّ ثمّة علاقة كبيرة تربط ما بين كرامتهنّ، باعتبارهنّ بشرًا ونساءً، وبين إدراكهنّ لذواتِهنّ على أنهنّ مسلماتٌ صالحاتٌ بغضِّ النظر عن آرائهن في المجموعات المنظمة أو في الإسلام السياسي"[1].

إن مطالبة التقرير الحصرية والمصرّة على إصلاح «الإسلام» والقوانين المشتقة من الشريعة تغزو التقرير برمّته لدرجة أنها تُضحّي بالالتزام بأي منهجية متجانسة في مقاربتِها[2]. وكما لاحظُت مغنية لزرق بشأنِ هذه المقاربات:

النقطة المهمة في الموضوع ليست إهمال الدّورِ الذي يلعبُه الإسلام في حياة النساء والرجال، ولا تضخيمه. بل ما هو أهمّ هو دراسة الظروف التاريخية التي يصبحَ فيها الدين مهمًا في إنتاجِ وإعادة إنتاجِ الفرق بين الجنسين واللامساواة. فتأريخ العلاقة بين النوع الاجتماعي والدين يمنحنا القدرة على فهم التركيبات المعقّدة في حياة النساء اللواتي يُجمعن إلى حدّ الآن تحت مظلة المفهوم المُجانِس والأوحد الذي يطلق عليه اسم «مسلمات»[3].

(1) Lila Abu-Lughod, «Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report 2005», **International Journal of Middle East Studies 41**, no. 1 (February 2009): 97.

(2) يغلب غياب العمق المنهجي عن التقرير ككل. ولعلّ هذا أكثر جلاءً في مثال إحالة التقرير إلى المعطيات عن الرأي العام العربي. فثمة مربّع في التقرير يتضمن آراء «الشباب» العرب عن النساء، يتبيّنُ أنها خلاصة لآراء أحد عشر شخصًا استُدعوا لدورة رعاها «تقرير التنمية الإنسانية العربية». فلا يُقدّمُ التقرير أي معيار لعملية اختيار هؤلاء الأحد عشر شخصًا وكيف يمكن لهم أن يمثلوا أحدًا غير أنفسهم، ولا يذكر التقرير المنهج الذي استند إليه في الحصول على هذه الآراء المستخلصة. حتى المسألة المهمة حول ما إذا كان قد تم حثّ المشاركين من قبل طاقم تقرير التنمية الإنسانية العربية. للتعبير عن الآراء المصفوفة في المربّع لم تُثر. انظر الصفحة 93، مربع 3 _ 3 والملحق الخامس.

(3) Lazreg, **The Eloquence of Silence**, 14 _ 15.

ومن نواحٍ عدة، يكشف سجال التقرير حول مسألة القانون، وإصراره على ضرورة أن ما يجب أن يطاله التغيير هو القانون خصيصًا، عن نظام تبشيري ونظام قانوني إمبريالي معيّن (يعززه محامون ومؤسسات دولية) يدعو لاعتناق الليبرالية.

ويُظهِرُ التقرير في أحيان عدّة توجُّهات انفصامية في مسألة الضغوطات والمعايير الغربية والعالمية. وقد يكون ذلك ناتجًا عن الأجندات المختلِفة للمؤلِّفين. وهكذا، ففي تباين مع الاحتفال بالمعايير الغربية وتدَخُّلات المنظمات غير الحكومية والتضامن النسوي الغربي، يتضمن التقرير التقويم التالي على شكل اعتذار أكثر منه جزءًا من تحليلٍ متكامل:

> **إذا كان النقد الغربي لظروف المرأة العربية من وجهات النظر الأكاديمية والنسوية وحتى السياسية مبنيًا أحيانًا على الحقيقة، فإنّه لا يقدَّم كنقدٍ فحسب، بل يكون عادة ممزوجًا بالمفاهيم والأفكار الدائرة في الغرب عن تحرير النساء. وبدورِها ترتبِطُ هذه المفاهيم باقتصاديات السوق في البلاد المتقدمة النمو وبالتجزئة المجتمعية فيها. وقد تشمل أيضًا المفاهيم الاستشراقية المتميِّزة بشيطنة الرجال العرب وبحملة صليبية تقريبًا لتحرير النساء، جسدًا وروحًا، من السيطرة القائمة عليهنّ. وقد أدّت الموجة الجديدة من الاهتمام الغربي بدفع وضع النساء إلى الأمام بالمانحين الماليين لدعم مشاريع ليس لشيء إلا أن مؤسسة نسائية أو نسوية تقدمت بها؛ أو لدعم أي مشروع لتعزيز وضع النساء حسب الثيمات الرائجة في فترة ما. ولم تظهر دراسات جيدة تقوم بتقويم أثر هذه المشاريع على مكانة المرأة العربية في مجتمعها، وفي الأسرة أو بالنسبة إلى الدولة. ورغم ذلك فإن الاتجاه الغربي بشكلٍ عام هو نصرة النساء في الفضاء العام اللواتي يتحدّثن في قضايا النساء مطالبات بالتّعيينات في الحكومات والعضوية في البرلمانات**"[1].

وبغض النظر عن هذا الاعتذار، فإن تغيير الإسلام وتغيير الثقافة العربية، وتبدو الأخيرة في التقرير بمثابة فانتازيا لا تاريخية، يبقيان المعيار الفاعِل لتحرير النساء. وإذا كانت المبشّرات الأوروبيات والأورو - أميركيات المسيحيات والنسويات في مطلع القرن العشرين قمن بشرعنة آرائهن عبر الاستشهاد بقاسم أمين، فإنّهن، في مطلع القرن الواحد والعشرين، سيستشهدن بالباحثين العرب العاملين في الأمم المتحدة وبمؤلفي التقرير. فإدانة الثقافة العربية الذي ينادي بها التقرير، بحسب ميسون سُكرية، على درجة من الغلو، بحيث إنها:

(1) AHDR, 212.

قد سمحت للمُعلِّقين الغربيين بشكل أكبر من قبل بإلقاء اللائمة حول المشاكل المعاصِرة في البلدان العربية على العرب أنفسهم، فيما قد وجد الزعماء الغربيون سبيلًا لشرعنة برامِجهم الإصلاحية في المنطقة. إن العرب، حسب مجلة الإيكونوميست (2002)، «قَدَرهم الفشل». «القيم الثقافية... هي [الـ]عائق الأساسي أمام التقدُّم العربي»، كما يزعم ويليام راتليف من معهد هوفر الأكاديمي، مستشهدًا بالتقرير باعتباره الدليل على حجته... وقد اقتبَسَ كولن باول، في خطابه لطرح برنامج «مبادرة وزارة الخارجية للشراكة الشرق أوسطية»، من التقرير قائلًا إنّ «هذه ليست أقوالي. بل هي من لدن الخبراء العرب الذّين بحثوا بعمق في هذه المواضيع»[1].

وقد خدم تداول التقرير، من خلال النظام الدولي للمنظمات غير الحكومية، باعتباره توصيات بالسياسات التي يجب على الإمبريالية الأميركية والأوروبية اتخاذها، وعبر القنوات الدولية للنسويات الليبرالية الغربية، في إثبات المزاعم القائلة بقمع «الإسلام» و«الثقافة» العربية للنساء والحاجة للنسويات الغربيات والمسلمات الليبراليات لإنقاذهن ونجدتهن.

وسيصِرُّ الكاتب الرئيس للتقرير، المصري نادر فرجاني، على نبذ الأجزاء النيوليبرالية من التقرير من خلال لومه لريما خلف، وهي أردنية ـ فلسطينية، شغلت منصب الأمينة العامة المساعدة ومديرة المكتب الإقليمي للدول العربية ببرنامج الأمم المتحدة للإنماء ما بين عامي 2000 و2006، على التحيُّز النيوليبرالي في التقرير. فخلَف، وهي اقتصادية نيوليبرالية تدعو للخصخصة، كانت قد خدمت كوزيرة التخطيط والصناعة ولاحقًا كنائب لرئيس الوزراء بالأردن قبل أن تتقلّد منصبها الجديد في الأمم المتحدة، وهي الموظفة المسؤولة في الأمم المتحدة التي أنشأت تقارير التنمية الإنسانية العربية وابتدأتها. وبحسب فرجاني، الذي يريد أن يلقي باللائمة عليها في أي فشل في التقرير، فإن خلف «لم تحمل مؤهّلات فكرية بارزة على صورة أثر فكري أو علمي معروف»[2]. ومن الواضح أن التزامات فرجاني النسوية تخذله عند تقويمه سيرة خلف المهنية.

---

(1) Sukarieh, «**The Hope Crusades**», 126.

(2) نادر فرجاني، «سيرة التنمية الإنسانية العربية. النشأة، الرسالة، المنهجية، وردود الفعل»، مجلة **إضافات**، العدد 1 (شتاء 2008): 83 ـ 85.

يذكُرُ فرجاني النقد الواسع للتقرير في العالم العربي، الذي استهدف هجوم التقرير على الإسلام والدين بشكل عام، وذلك بإعلانه حجم الخلاف بين أكثر من مائة باحث انكبوا على كتابتِه. ولكنه أصرّ على أن موقف التقرير من الإسلام والدين كان إيجابيًا عمومًا:

فقد ضمّ فريق التقرير، وخاصةً المجلس الاستشاري، عددًا من المفكرين الإسلاميين المستنيرين، كما ضم في أحيان بعضًا من غلاة العلمانيين الذين كانوا يرون أن الاعتبارات العلمية والأكاديمية تتطلب عدم الخوض في أمور الدين ولو في علاقته بموضوعات التقرير. ولذلك فقد اقتضى الحفاظ على موقف التقرير من الدين وبخاصة الإسلام، خوض معركة حامية خلال العمل على كلِّ إصدارة [من النسخ الأربع التي بدأ تحضيرها منذ عام 2000][1].

ويشرَحُ فرجاني موقف التقرير من الإسلام بتكرار دعوة التقرير لتأويلات جديدة للعقيدة الدينية والآراء الفقهية:

إقامة مثل هذه النهضة في الوطن العربي تتطلب إفساح مجال الاجتهاد الفقهي لوضع قواعد الاتساق بين هذه النهضة الإنسانية بمفهومها الشامل، والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، تجاوزًا لكثير من التأويل الفقهي الذي استشرى في عصور الانحطاط، مكرّسًا للقهر والاستبداد، مورّثًا التخلف، ومن ثم لاستباحة الأمّة من أعدائها[2].

ويدافع فرجاني أيضًا عن استنتاجات التقرير ويلوم، بطريقة استشراقية كلاسيكية، «العقلية العربية»، والمثقفين العرب، و«الذات العربية المثقّفة» والثقافة العربية على عدم تّعلم، أو الانفتاح على، النقد الذاتي. والواقع أنه ليس فشل التقرير هو ما دفع المثقّفين العرب إلى نقده، بحسب فرجاني، وإنما بالأحرى عدم قدرتِهم المزعومة على الانخراط في النقد الذّاتي لمجتمعاتِهم وثقافتِهم[3]. أما أن الإنتاج الفكري العربي منذ القرن التاسع عشر قد عبّر في أغلبيتِه الساحِقة عن الأشكال الأكثر راديكالية من «نقد الذّات» و«النقد الذاتي» عبر الطّيف السياسي بأكمله (وفي حقيقة الأمر يعجز المرء عن إيجاد مثقف عربي جدي واحد كتب أي شيء يحتفي بالثقافة العربية المعاصرة أو بأي من مظاهرها إطلاقًا)،

(1) المصدر السابق، 84.

(2) المصدر نفسه، 105.

(3) المصدر نفسه، 98.

وبالأخص في مسألة وضع المرأة الاجتماعي، والتي تصل غالبًا إلى درجة الكره الذاتي، لهي أمور تبدو غير ذات شأن عند فرجاني، النسوي الليبرالي[1].

وكما هو متوّقع، وفي سياق الأفق الدولي للنسوية الليبرالية، فبدلًا من تقديم معيار جديّ للبحث، فإن مقاربة تقرير التنمية الإنسانية العربية لدراسة مسألة المرأة في العالم العربي لهي ربما مثالٌ ممتاز لكيف علينا ألّا ندرس النوع الاجتماعي والنساء في العالمين العربي والإسلامي.

ثقافة الإسلام، أو، كيف علينا ألا ندرس النوع الاجتماعي في العالم الإسلامي[2]

لعل من أهم إنجازات العقود الأربعة الأخيرة في المشهد الأكاديمي في دراسات الشرق الأوسط بالإنكليزية (وبعض الفرنسية) هي ظهور محاولات كثيرة جادة لدراسة «مسألة المرأة» في العالمين العربي والإسلامي، وإنتاج تواريخ للحركات النسائية المختلفة على امتداد هذه المنطقة الثقافية والجغرافية الواسعة، وتأريخ بروز تعليم النساء، ونهوض الجماعات السياسية والثقافية، والإعلام النسائي، وعلاقة النساء بالدين، ووضع النساء في القانون (سواء القانون الوضعي أو ما يساء تسميتُه في الغرب بـ «القانون الإسلامي»). وثمة اهتمام أيضًا، لكن أقل شأنًا، بمواضيع النساء والصحة، والنساء والعمل، والنساء ورأس المال، وبكثير غيرها.

وفي حين كانت للتركيز على موضوع المرأة في العالمين العربي والإسلامي خصيصًا، كما رأينا، سوابق استشراقية واستعمارية، وسوابق محلية فكرية، وطنية وليبرالية، منذ بدايات القرن التاسع عشر فما بعد، إن لم يكن منذ عصر التنوير الأوروبي، فإن تركيزًا مختلفًا أخذ في الانبثاق منذ أوائل السبعينيّات، محاولًا النقد والتعامل مع التصويرات الاستشراقية الاستعمارية للنساء العربيات والمسلمات والتصويرات الليبرالية والقومية المناوئة للاستعمار على حد سواء[3]. فقد شهد عقد السبعينيّات جهودًا رائدة للمفكرة

(1) انظر: جوزيف مسعد، **اشتهاء العرب**، Massad, **Desiring Arabs**، يُوثّق الكتاب كم كان نقد الذات هذا منتشرًا عبر العالم العربي منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا.

(2) نُشِرت نسخة مبكّرة من هذا الجزء من الفصل بالعربية تحت عنوان «كيف علينا ألا ندرس النوع الاجتماعي («الجندر») في العالم العربي»، **مجلة الآداب**، بيروت، حزيران/ يونيو 2009.

(3) حول عرض متأثر بكتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** عن الدراسات الأكاديمية الغربية عن النساء المسلمات، انظر: Lila Abu-Lughod, «Orientalism and Middle East Feminist Studies», **Feminist Studies 27**, no. 1 (Spring 2001): 101 _ 13.

المصرية نوال السعداوي في التعاطي مع هذه المسألة: إذ قامت بتحليل الحركات النسائية الغربية ونقدها، وبتحليل النقد النسوي الغربي ونقده أيضًا وفعلت الأمر عينه مع التواريخ الكولونيالية والقومية، وتلك التي طاولت أيضًا تصويرات النساء المحلية والمبرِّرة لوضعهن[1]. وقد كانت كتابات الباحثة الأكاديمية المغربية فاطمة المرنيسي، المعاصرة لكتابات السعداوي، قد استخدَمت اللغة الأكاديمية الغربية في تركيزِها على دراسة نساء العالم العربي والإسلامي وتوجهت فيها إلى جمهور غربي عبر كتبٍ وأبحاث تنتقد فيها المفاهيم الغربية، غير أنها تعيد إنتاج التعميمات الاستشراقية والابستمولوجيات الأوروبية المركز في تحليلها للمجتمعات العربية والمسلمة، التي تختزلها المرنيسي في كثير من الأحيان بعضًا في بعض[2].

ولكن مع بزوغ عقد الثمانينيّات وما بعده، اختلف الوضع. ويعود ذلك إلى مأسسة تصنيف «النوع الاجتماعي» لا في الخطاب الأكاديمي في الجامعات الغربية فحسب، بل في انتشاره أيضًا عند صنّاع القرار وفي وسياسات عدد من البلدان الغربية، وفي مقدمتها الولايات المتحدة، ومن ثم، وكما رأينا، في فَرَض هذا التأويل الخاص للعلاقات الانسانية في ظل محورٍ عُرِّفَ بـ «النوع الاجتماعي» أو «الجندر» وذلك من قبل الأمم المتحدة وأذرعها وفروعها الكثيرة عبر العالم ومن قبل المؤسسات الأميركية والأوروبية الخاصة، لا سيما في حقلٍ عُرِفَ بـ «التنمية». وكما ذكرنا في الجزء السابِق من هذا الفصل، فإن وكالات التنمية الغربية وفروعها المحلية، ومنظمات حقوق الإنسان الغربية وفروعها المحلية ليست كلها متمسكة بتلك التعريفات الغربية الليبرالية للحقوق والبنى الاجتماعية فحسب، بل متمسكة أيضًا، وهذا أهم، بكوننة هذه التعريفات عبر العالم وإعادة إنتاج العالم على شاكلة أوروبا باعتبارها النموذج الأوحد الممكن والقابل للحياة من أجل إنهاء الأشكال المختلفة من الظلم الممأسس على هذا الشيء المسمّى بـ «الجندر».

مؤخرًا بدأ العمل الأكاديمي على مسألة «الجندر» في المجتمعات العربية والمسلمة

---

(1) انظر أعمالِها النظرية والتاريخية:
نوال السعداوي، **دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1986).

(2) انظر:
Fatima Mernissi, **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society** (Cambridge: Schenkman, 1975).
حول شرح ونقد إسهامات السعداوي والمرنيسي بالنسبة إلى النساء والثقافة والإسلام والجنسانية، انظر: Massad, **Desiring Arabs**, 152 _ 57.

يركّز على الرجال والذكورة، لا على النساء والأنوثة فحسب. وهذا تغيير مهم، لا سيما أنه يتفادى الاختزال السابق للنساء على أنهن «الجندر» بذاته. ومع ذلك، ففيما طرأ تغير هائل على الدراسات الأكاديمية للعالم الإسلامي الصادرة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة منذ السبعينيّات، خصوصًا في العلوم الإنسانية، عبر إظهار حذر أكبر من والتخّلي عن المناهِج الاستشراقية، وحيث أضحت أكثر تمرسًا في تقديم تواريخ اجتماعية ومؤسساتية أكثر دقة، فقد بقيّت بقع مظلمة مهمة، لا سيما في العلوم الاجتماعية، من خلال الإصرار على كونَنَة التصنيفات الغربية عبر العالم. وفيما رحّبَ كثيرون في الحقل بهذا التغيير الكبير في الأكاديمية، فإن تصويرات الإعلام الغربي لمواضيع النوع الاجتماعي في العالم العربي والإسلامي لم تبقَ في إطار حدود المناهج الاستشراقية والثقافوية فحسب، بل أصبحت أكثر تغلغلًا في تمسكها بهذه المناهج. وفي هذا الصدد، فإن التصويرات السائدة في الإعلام وسياسات وخطاب المنظمات غير الحكومية المدعومة غربيًا، وبعض الأبحاث الأكاديمية عن النوع الاجتماعي في العالم العربي تُركِّزُ دومًا، كما رأينا، على أنواعٍ بعينِها من الجرائم النوعية باعتبارِها نموذجية للعلاقات النوعية وتجوهِر ما يُشارُ إليهِ غالبًا على أنه «ذكورة عربية» و«أنوثة عربية».

وكما ذكرنا سابقًا، فإن بعض الجرائم الأهم والخاصة التي تبدو من اختصاص العرب والمسلمين في خطاب الظلم النوعي هذا، سواء في الإعلام الغربي أو في بعض الأوساط الأكاديمية أو لدى الحكومات الأوروبية وخطاب المنظمات غير الحكومية، هي الحجاب أو أشكال معيّنة منه و«جرائم الشرف» التي ناقشناها أعلاه، وخفاض البنات أو «تشويه أو جراحة أعضاء الإناث الجنسية» (Female Genital Mutilation or Surgery (FGM or FGS). فالمعياريات المستتِرة لتصنيف أكثر حيادية ظاهريًا كتصنيف «الصحة»، أو بالأخص «صحة النساء»، هي بالتأكيد لاعب أساسي في هذا الميدان. وقد توسّع هذه أحيانًا بإضافة مفاهيم كـ «البطريركية» العربية أو الإسلامية، والخصوصية المزعومة للتمييز ضد النساء اللواتي يعشن تحت وطأة ما يُسمّى بـ «القانون الإسلامي» أو «المسلم»، وغيره[1]. فالأمم

(1) عن قضية مسألة البطريركية، انظر:
Mervat Hatem, «Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women», **Comparative Studies in Society and History** 29, no. 4 (1987): 811 _ 18, and Deniz Kandiyoti, «Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective», in Women in **Middle Eastern History**, ed. Nikki R. Keddie and Beth Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 1991),

المتحدة وجهاز كامل من المنظمات التابعة لها من «برنامج الأمم المتحدة للإنماء» إلى «اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا»، بما فيها «تقارير التنمية الإنسانية العربية. والمنظمات الخيرية غير الحكومية الغربية والمموّلة غربيًا قد اجتاحت المنطقة بمكاتب وسياسات «تنمية» تتطلّبُ استصدار كميات هائلة وغير مسبوقة من المعلومات من أجل استنباط سياسات مبنية برمّتها على إحدى المقاربات الإبستمولوجية الأساسية الأوروبية والأورو ـ أميركية للشعوب غير الأوروبية. أي التنموية developmentalism، وهي المقاربة الداروينية الاجتماعية التي تُشدِّدُ على أنّ غير الأوروبيين يعيشون مرحلة الطفولة في التنمية وأن الأوروبيين والأورو ـ أميركيين البالغين والناضجين، مُمَثلّين بهذه المنظمات غير الحكومية، سيساعِدونهم في الوصول إلى مرحلة النضج من خلال «التنمية»، التي تشمل غالبًا المبادئ المالثوسية عن تحديد النسل وعدد السكان، والتي عادة ما تُفرضُ على حساب النساء «من أجل مصلحتِهنّ».

أما المقاربة الغربية الأخرى الأساسية، وهي الأخروية الجذرية radical alterity، فلا تتبنّاها إلا المؤسسات العسكرية. والأخروية الجذرية مقاربة ترى أن غير الأوروبيين مختلفون عن الأوروبيين والأورو ـ أميركيين بجوهرهم إلى حد أن تدمير بنيتهم التحتية التي تحافِظُ على مجتمعاتِهم «المتخلّفة» و«المضطَهِدة» هو أقل ما ينبغي فعله للدفع بهم إلى الحداثة الغربية، التي يقال إنها تتميّزُ بالمساواة والعدالة، وهو ما سيهيِّئُهُم لاستقبال «الخدمات التنموية» التي ستقدمها إليهم المنظمات غير الحكومية، والتي هم في أمس الحاجة إليها. وهنا يأمل التدمير الهائل وشبه الإبادي للعراق وأفغانستان، نتيجة الغزوات الأميركية وغزوات حلفائها، في جني الفوائد والنتائج «التنموية» عينها التي تسعى المنظمات الغربية غير الحكومية إلى جنْيها لبلدان العالم الثالث الأخرى بوسائل أكثرَ «سلمية». وهكذا فإذا كانت أيديولوجيا التنموية تروّج عبر استراتيجيات اجتماعية واقتصادية قد تكون نتائجها وآثارها عنيفة من خلال تدمير فعاليات المجتمع المدني المحلي لإقامة مجتمع مدني آخر مدعوم ومُشكّل ومموّل ومُلهَم من قبل الاستراتيجيات الغربية، وعبر إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية المحلية لتحاكي النموذج الغربي، (نموذج الولايات المتحدة مبدئيًا، «الخالي» زعمًا من أي اضطهاد)، فإنّ مقاربة «التنموية» تختلِفُ عن مقاربة الأخروية الجذرية في درجة العنف الذي تفرضه على المجتمعات «النامية». ففي حالة الأخروية الجذرية تنقسم التنمية إلى مرحلتين؛ تستهل الأولى بالاجتياحات العسكرية وتقويض المجتمع، تمهيدًا للمرحلة

الثانية وهي وصول المنظمات غير الحكومية للشروع في عملها «التنموي» من أجل دفع المجتمعات إلى «الصراط» الليبرالي الغربي المستقيم. فكلٌّ من التنموية والأخروية الجذرية تُطرحان على أنهما جزءان داخليان ومكمّلان للسياسة الإمبريالية - بما فيها المصلحة الإمبريالية المركزية في النفط والعمل على استقرار و/ أو إنتاج ديكتاتوريات العالم الثالث، وفرض النظام الاقتصادي النيوليبرالي، والنتيجة العكسية للحروب الانتصارية البسماركية القصيرة على الانتخابات في الولايات المتحدة في حالة كل من اجتياحي الولايات المتحدة للعراق والخليج في 1991 و2003 واجتياحها أفغانستان في 2001.

كانت لانتشار كل هذه المنظمات غير الحكومية وخطاب «التنمية» الغربي نتائج وخيمة على فعاليات المجتمع المدني المحلي والوطني والإقليمي، التي لم تُساهم المنظمات غير الحكومية فقط في تسريحِها، بحسب مخططاتها، بل استبدلتها أيضًا بخبراء غربيين ومحليين ممولين غربيًا برواتب خيالية، بحيثُ يحوِّل أغلب الخبراء المحليين من نشطاء في المجتمع المدني إلى منفذين للتنموية الغربية، أو قد يوظف مكانهم طاقم جديد كليًا متبحِّرٌ في مناهج التنمية الغربية (وينطبق هذا تمامًا على من اختيروا للمساهمة في كتابة كل تقارير التنمية الإنسانية العربية. حيث لعبوا الدّور الذي عُيِّنوا من أجله بمهارة فائقة)[1]. وبالإضافة إلى هذا، فإن المنظمات غير الحكومية تنتج أيضًا خبراء محليين يمكِنُهم التعبير عن المسائل التنموية في المجتمع برطانة أكاديمية غربية وحقوقية تستقيم تمامًا مع الخطاب السائد. وتعلق مَغنية لَزْرِق على هذه الظاهرة وعلاقتها بالنِّساء قائلة: «إن السؤال عن مدى ارتكاب [هؤلاء النساء العربيات] العنف ضد النساء اللواتي ينصّبن أنفسهن في مركز السلطة عليهن كي يكتبن عنهن ويتكلمن نيابة عنهنّ لهو سؤال لا يطرح إلا نادرًا»[2].

إن الدور الرئيس للمنظمات غير الحكومية التي ترتدي قناع المجتمع المدني هو توليد المعلومات وتجميعها. ويستقيم هذا مع النيوليبرالية باعتبارِها أيديولوجيا الخبراء من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وصولًا إلى المنظمات غير الحكومية التنموية المحلية التي لا تخضع للمحاسبة أو المساءلة من قبل المجتمع الذي تمارس سلطاتها عليه. إن

---

(1) حول كيف تم ذلك في الحالة الفلسطينية انظر:

Islah Jad, «The Demobilization of the Palestinian Women's Movement», in **Women's Movements in the Global Era**, ed. Amrita Basu, 329 _ 58.

(2) Marnia Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», **Feminist Studies** 14, no. 1 (Spring 1988): 89.

طرح خطاب الخبرة هو طريقة رئيسة لتجاوز كلٍّ من المعايير «الثقافية» وأية بنى قد تكون لا تزال قائمة محليًا للتمثيل والمساءلة الديمقراطية. ويتطلّب إنتاج المعلومات القابلة للجدولة tabulable أن تكون التصنيفات الجديدة للفكر والمجتمع قد فُرضت مسبقًا كي تكون قد أصبحت قابلة للتعقّل والفهم كي يتم إنتاجها أصلًا، ومن ثمّ تتم ترجمتها وتأويلها. وهنا يجدر التوضيح أن عمليات الإنتاج والترجمة والتأويل ليست بالضرورة خطوات متتابعة بل هي في الواقع متزامنة، إذ إن كلًا من هذه العمليات الثلاث يفترض بعضها البعض تحت لواء الدمج. فلو افترضنا مثلًا أن تغطية شعر المرأة بحجاب هو علامة على تضييق خيارات المرأة في لباسها، مثلًا، لا على توسيعها، فستغدو المعلومات التي جمعت عن عدد النساء المحجّبات في مجتمع عربي أو مسلم ما قد أُنتِجت وتُرجِمت وأوِّلت مسبقًا بحسب الاعتبار الأبستمولوجي الأصلي الذي يرى أن الحجاب «يقيّد»، ومن ثم الحكم السياسي عليه بأنه يميّز ضد النساء.

كيف يمكن للمرء مثلًا أن يجمع معلومات عما إذا كانت جنسانية الناس «مقموعة» إذا لم يكن مفهوم الجنسانية ذاته مفروضًا أولًا على الناس بصفته تصنيفًا إبستمولوجيًا وأنطولوجيًا يُقالُ إنّه مُكوِّنُ هوية؟ وكيف للمرء أن يبحث في مسألة استئصال البظر (clitorodectomy) في مجتمع، كالمجتمع المصري، حيث يُساوى ختان الذكور والإناث باعتبارهما طقوسًا تراثية، أو احتفالات بالانتقال من مرحلة عمرية إلى ما بعدها، يطلق عليهما نفس الاسم في حالة الأولاد والبنات: ختان و/ أو طهور؟ وأما السؤال المرتبط والكاشف الذي يطرح هنا أيضًا فهو: لماذا يُعتبر ختان الإناث عملًا عنيفًا ولا إنسانيًا في الخطاب «الجندري» التنموي ولا يُعتبر نظيرُه، أي ختان الذكور، كذلك؟ هل يمكن أن تكون ممارسة ختان الذكور في الولايات المتحدة منذ فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية نتيجة البروتستانتية السائدة، ومن ثم اعتبارها «سوية» و«حضارية»، هي السبب في عدم إدراجها في الخطاب التنموي للحكومة الأميركية ووكالاتها وللأمم المتحدة وفروعها على أنها «ممارسة ثقافية مرعبة»، وهو الوصف المقتصر على ختان الإناث فحسب؟ فالممارسة التي تُسمّى بـ«ختان الإناث» أو، بتسمية جدالية أكثر، بـ«تشويه الأعضاء الجنسية للإناث»، كما يجري استخدامها في الأدبيات إلى حدّ متناهٍ، تختلِفُ جذريًا حيث تراوح ما بين بتر جزء صغير من البظر إلى قطع الشفرين الداخليين والخارجيين إضافة إلى بتر البظر كليًا (infibulation). فبينما تشرحُ المحاججات دائمًا الآثار الجسدية المختلفة والواضحة للختان، أو تشويه الأعضاء الجنسية،

على الذكور والإناث لشرح ضرره المرعب على الأخيرات، فإن ما تُصِرُّ على إزاحته جانبًا وتجنب الحديث عنه هو مسألة القيام بتشويه الأعضاء الجنسية بدون موافقة (كُلٍّ من الأولاد والبنات)، الذي هو قاعدة أساسية لحجج معارضة تشويه الأعضاء الجنسية للإناث.

لست هنا بصدد إصدار نداء للمنظمات غير الحكومية لشنّ حملات لتدخّل أكبر في البلدان المسلمة لتحريم ختان الذكور (رغم أن بلدان أوروبية عنصرية ومعادية للسامية قد قامت مؤخرًا بحملة على هذه الجبهة)[1]، بل بالأحرى لأثبت أن أجندتَها المعيارية في التدخُّل مبنية في جميع الأحوال على ما يُعتبَرُ معياريًا ومتحضِّرًا في مجتمع الطبقة الوسطى البروتستانتي الأبيض في الولايات المتحدة، والذي تبنته وأصرّت على نشرِه عبر العالم. وفي الحقيقة لو قرر المجتمع الأبيض الأميركي البروتستانتي في يوم من الأيام بالتوقف عن ممارسة ختان الأولاد وبإطلاق حملة دولية ضد ختان الأولاد، وفرضها على العالم عن طريق الأمم المتحدة، فسيدلّ ذلك من جديد على أنه نتاج رهاب الإسلام ومعاداة الساميّة تمامًا، فضلًا عن الأشكال الأخرى من العنصرية، وذلك في سعيها لإجبارِ المسلمين واليهود على تبني المعايير الغربية البروتستانتية (وهي خطوة لا يمانع الأوروبيون، ومعظمُهم لا يختِنون أولادهم الذكور، من القيام بها). فردّة الفعل على حظر محكمة منطقة كولون الاستئنافية في ألمانيا في عام 2012 للختان «الديني» للذكور هي مثال على هذا، وخصوصًا عندما حرّضَ عليها رهاب الإسلام الألماني الذي استهدف المواطنين الألمان ذوي الخلفية التركية المسلمة الذين تم تصوير ختانهم لأطفالهم الذكور على أنّه يُسبِّبُ لهم الضرر الجسدي. وقد عارض الألمان، مسلمون ويهود، هذا الإجراء بقوّة ودانوه[2]. وقد دانت المنظمة الطبية الألمانية الحكم لتعريضه الأطفال لخطر محتمل نتيجة سحب إجراء الختان من يد الأطباء،

(1) انظر «القرار 1952» الحديث الصادر عن الجمعية الأوروبية للمجلس الأوروبي (وهي هيئة حكومية تضم 47 دولة أوروبية بما فيها تركيا، وثمانٍ وعشرون منها دول أعضاء في الاتحاد الأوروبي) في تشرين الأول/ أكتوبر 2013 عن «حقوق الطفل في السلامة الجسدية»، الذي تعتبر أنه يتم انتهاكه كالآتي: تشويه الأعضاء الجنسية للأنثى، ختن الأولاد الذكور لأغراض دينية، التدخّلات الطبية في الطفولة المبكّرة في حالة الأطفال مزدوجي الجنس، وإخضاع أو إجبار الأطفال على ثقب (بعض أعضاء الجسم) أو إخضاعهم للوشم أو الجراحة التجميلية»: **http://www.assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=20174&lang=en**.

وقد أدانت كلٌّ من تركيا وإسرائيل القرار (لإسرائيل وضعية عضو مراقب في المجلس). انظر: Elcin Poyrazlar, «Turkey's Foreskin Wars», 5 February 2014, **http://www.vocativ.com/world/turkey-world/turkeys-foreskin-wars/**.

(2) Melissa Eddy, «In Germany, Ruling Over Circumcision Sows Anxiety and Confusion», **New York** Times, 13 July 2012.

ولكنّها حذّرت أيضًا الجرّاحين من القيام بعملية الختان لأسباب دينية لحين صدور توضيح قانوني. رغم هذا قامت «دويتشة كيندرهيلفة» (Deutsche Kinderhilfe)، وهي منظمة ألمانية لحقوق الطفل، بدعم الحكم، وأشارت، مستدعيةً خطاب الحقوق، إلى أن الختان الدِّيني قد يخرق «معاهدة حقوق الطِّفل»[1].

عندما يتعلق الأمر بدراسة وبتصوير النوع الاجتماعي في العالم الإسلامي، يُمكِنُنا استخلاص الشَرَك الأساسي الذي يقع فيه هذا النوع من البحث في ثلاث مقاربات واسعة الانتشار: المقاربة الثقافوية، والمقاربة التقارنية، والمقاربة الدمجية. وسأحلل كلًّا منها على حدة:

المقاربة الثقافوية هي المقاربة العامة لخطاب المنظمات غير الحكومية الإعلامي الغربي وعدد لا بأس به من التحليلات السياسية والأكاديمية التي يقدمها أكاديميون غربيون ومسلمون، بحيثُ إن أي مظهر من مظاهر انعدام المساواة بين الجنسين في المجتمعات العربية والمسلمة يُختزل في عوامل وتفسيرات ثقافية. وتقرير التنمية الإنسانية العربية الذي ناقشناه أعلاه بإسهاب هو مثال كبير على هذا. ويشمل هذا الجرائم والقيود الرئيسة التي يزعم أنها تُمارسُ ضد النساء، بما فيها الحجاب وتشويه الأعضاء الجنسية للإناث و«جرائم الشرف»، ما ينطبق أيضًا على مفاهيم كالبطريركية العربية أو المسلمة المتمثلة بنوع خاصٍ من الفحولة machismo التي تعبر عنها «الذكورية المسلمة» أو «العربية» والتي تقدم بصيغة المفرد (أي إن كل الرجال العرب والمسلمين يشتركون في نمط ذكوري واحد لا غير)، والطبيعة الاضطهادية لما يسمى بالقانون الإسلامي. مظهر آخر للثقافوية هو عبورها لتاريخوية transhistoricism القيم الغربية، حيثُ ينبغي على القرآن والمجتمعات القروسطية المسلمة والعربية أن تستقيم مع القيم المسيحية الغربية الحديثة وأن تُقوّمَ وفقًا لها. وسيُخَضَعُ إخفاقها في التوافق مع نسخة فانتازية للمجتمعات الغربية الحديثة لحُكْمٍ صارم. وهكذا فقد أُدين زواج النبي بعائشة صغيرة السن من قبل الدراسات الاستشراقية،

(1) انظر:

«Anlässlich des Weltkindertages fordert die Deutsche Kinderhilfe ein klares Bekenntnis zu Kinderrechten statt Festtagsreden: Keine nicht-medizinische Beschneidung für einwilligungsunfähige Kinder,» **https://www.kinderhilfe.de/blog/artikel/anlaesslich-des-weltkindertages-fordert-die-deutsche-kinderhilfe-ein-klares-bekenntnis-zu-kinderrechten-statt-festtagsreden-keine-nicht-medizinische-beschneidung-fuer-einwilligungsunfaehige-kinder/.**

التي لم تتكلّف عناء ملاحظة أن الفتيات في أوروبا كنّ يتزوجن في سنٍّ صغيرة مماثلة حتى القرن السادس عشر (أي بعد ألف سنة من عهد النبي).

ولنأخذ مثالًا آخر في التهجم على الإسلاميين باعتِبارِهم جنسويين (أي يمارسون التمييز الجنسي)، وكثيرٌ منهم، لكن ليس جميعهم، كذلك بالفعل، شأنهم شأن نظرائهم في معظم التوجهات السياسية الأخرى، وأنه ينبغي معارضة أحزاب الإسلام السياسي على أساس أنها ستُميِّزُ ضد النساء إذا ما وصلت إلى السلطة. كان لهذا الموقف أن يكون ذا صدقية لو كان مَن ينادي به يندد أيضًا بالعلمانية والليبرالية اللتين دفعتا القوانين ومناهج الحكم لما نعتبره اليوم بأنّه التمييز الجنسي والنوعي القانوني، أو ما سمّته المؤرخة النسوية المعروفة جون سكوت بـ «الجنسمانية» (sexularism) دامجة كلمتي «جنسوية» و«علمانية» بعضهما ببعض، منذ الثورة الفرنسية في أوروبا، وعن طريق الاستعمار، في البلدان ما بعد الكولونيالية ذات الأغلبية المسلمة[1]. ويبدو هذا مبنيًا على الافتراض الخاطئ، وهو ما تُسائله المنظرة الأكاديمية ويندي براون، بأن «العلمانية الغربية تُولِّدُ الحرية والمساواة النوعية»[2].

فالحال أن معظم القوانين السارية اليوم التي تُميِّزُ ضد النساء في البلدان المستَعمَرة سابِقًا ذات الأغلبية المسلمة، بما فيها قوانين الجنسية، كما رأينا، مشتقّة من القوانين الغربية الليبرالية والقوانين الكولونيالية والقومية العلمانية، ومع ذلك نفاجأ بغياب أي شعار ضد العلمانية والليبرالية، اللتين تعرّفان بأنهما أوروبيتان بامتياز، يصفهما بأنهما أيديولوجيتان جنسويتان في صميمهما وأنهما قائمتان على التمييز النوعي؛ ومع ذلك فلسبب ما يُدانُ الإسلاميون مرارًا على أنّهم زعمًا جنسويين في الصميم وأن هذه هي الخاصية الأساسية لبرامِجِهم الاجتماعية. الفكرة هنا هي أنّه إذا كان الخوف من استلام الإسلاميين للسلطة ناتجًا عن سياسة بعض الإسلاميين ووجهات نظرهم في مسألة النوع الاجتماعي (وفي واقع الأمر فإن للعديد من الأحزاب الإسلامية سجلًا في المساواة بين الجنسين وتمثيل النساء أفضل بكثير من أحزاب علمانية عبر المنطقة)[3]، فلماذا إذًا لا تُعارَض الأحزاب غير

---

(1) حول الحجج الإشكالية وغير الموثقة بأن العلمانية تؤدي إلى إلغاء الجنسوية أو إنهاء التمييز بين الجنسين، انظر: Joan Wallach Scott, **The Fantasy of Feminist History** (Durham, NC: Duke University Press, 2011), chap. 4, on «**sexularism**», 91 _ 116.

(2) Wendy Brown, «**Civilizational Delusions**».

(3) حول سجل منظمة حماس في إدراج النساء في المستويات المختلفة من عملية صنع القرار داخل المنظمة مقارنة بالمجموعات الفلسطينية اليسارية والعلمانية، انظر:

Islah Jad, «Islamist Women of Hamas: A New Women's Movement», in **On Shifting Ground** =

الإسلامية بالقوّة نفسها، لا سيما أن سجلها في ما يتعلق بالنساء أسوأ بكثير؟[1] لا أقصدُ القول إن أغلب الأبحاث الأكاديمية وأبحاث المنظمات غير الحكومية التي تُجرى في العالم العربي تتجاهل المحلي، الذي هو أساسي لفهم الظروف القائمة، بل إنّه في معظم الأحيان، وكما رأينا في حالة «تقرير التنمية الإنسانية العربية»، يتحول التركيز على ما هو محلي إلى التركيز على ما هو ثقافي وديني.

المقاربة التقارنية: يعني هذا المفهوم أساسًا أن القيم الغربية عابرة للجغرافيا. إنه عملية يُتّخذ فيها الغرب، أو على الأقل الصورة الفانتازية عنه، مرجعًا للمُقارِنَة والقياس، فيدرس باقي العالم أو يُعرَّفَ بالمقدار الذي يقترب منه أو يبتعد عنه. وتقوم المقارنة عادة مع رؤية فانتازية عن أوروبا والولايات المتحدة، اللتين لا تخضع مجتمعاتهما لتحليل يتسم بالاختزال الثقافوي، ولا تعتبر جرائمهما ضد النساء إكزوتيكية أو غرائبية. وكمثالٍ على ذلك: عندما يقتل رجلٌ امرأة في الولايات المتحدة أو في بلد أوروبي (وبحسب الإحصائيات فإن ثلاثين بالمائة من النساء القتيلات في الولايات المتحدة يقتلُهن أزواجهن أو عشاقهن بينما تكشف إحصائيات أخيرة من إيطاليا أن خمسًا وسبعين بالمائة من النساء القتيلات في البلد يقتلهنّ أزواجهن الحاليون أو السابقون وعُشاقهن أو عُشاقهن السابقون)[2] فلا تعتبر هذه الجريمة

Muslim Women in a Global Era, ed. Nouraine-Simone (New York: Feminist Press at CUNY, 2005), 172 _ 202. =

حول جنسوية الحركة الوطنية الفلسطينية العلمانية، انظر:

Joseph Massad, «Conceiving the Mascul[illegible]: Gender and Palestinian Nationalism», **Middle East Journal** 49, no. 3 (Summer 1995): 467 _ 83.

(1) في سياق مشابه، تضيف صبا محمود «نادِرًا ما قَدمْت محاضرات عن أبحاثي دون أن أتعرّض للمساءلة إن كان عملي يدعم ضمنيًا التسامح مع الظلم المُمارس على النساء في إيران أو باكستان أو من قبل حكومة طالبان في أفغانستان... فما هو أكثر إشكالية جدًا هو الافتراضات الضمنية في هذا الاهتمام بأن الموقف النقدي تجاه السياسات العلمانية وافتراضاتها الإنسانوية، وبالأخص عندما لا يقوم المرء بإدانات متكرّرة لكل ضرر تقوم به الحركات الإسلامية حول العالم، لهو بالضرورة متواطئ مع ممارسات هذه الحركات الاستبدادية. فكون تحليل المشاريع العلمانية ـ الإنسانوية لا يقوم بالمطالبة بإدانة موازية للجرائم المرتكبة باسم هذه المشاريع، فضلًا عن العنف غير المسبوق في القرن الماضي الذي تسبّبت به، لهو دليل على انتشار الإيمان بالإنسانوية العلمانية عند المثقفين».

Saba Mahmood, «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», **Cultural Anthropology 16**, no. 2 (2001): 224 _ 25.

(2) انظر:

Violence against Women: «A National Crime Victimization Survey Report», US Department of Justice, Washington, D.C., January 1994, and Lawrence Greenfeld et al., eds., Violence by Intimates: Analysis of Data on Crimes by Current or Former Spouses, Boyfriends, and =

جزءًا من ثقافة مسيحية أميركية أو أوروبية ذات جنسوية عالية تتطلب تحليلًا ثقافويًا، أو حتى على أنها تعبر عن ظاهرة كونية (ثقافية أو غير ثقافية) من العنف ضد النساء، ولا تغدو موضوع برامج تلفزيونية خاصة وحملات إعلامية تركّز على منظور ثقافوي، ولا تدرج في تصنيف ما يسمى بـ «جرائم العاطفة» أو «جرائم الشرف»؛ ولا تشن الأمم المتحدة حملات لوقفها ولا تتدخل المنظمات غير الحكومية العالمية لوقف جرائم القتل هذه (رغم أن مجموعات نسائية محلية في الولايات المتحدة تراها باعتبارها مشكلة محلية أو قومية بدون استخدام اللغة الثقافوية وتصرُّ مرارًا على أن هذه الجرائم تتناقض مع «ثقافة» الولايات المتحدة التي يُزعم أنها مبنية على المساواة).

كما أن هذه الممارسات والإحصائيات لا تتم مقارنتها مع «جرائم الشرف» في بلد كالأردن، حيث خمس وعشرون في المائة من القتيلات في كلّ عام يقتلُهنّ رجال من عائلاتهنّ، وهذه أعلى نسبة للجريمة في البلدان العربية وإن كانت أدنى من نسبة قتل النساء في الولايات المتحدة من قبل أزواجهن وعشاقهن. ورغم هذا فثمة تغطية إعلامية غربية هائلة واهتمام كثيف من طرف المنظمات غير الحكومية والأبحاث الأكاديمية في حالة الأردن، خصوصًا في الولايات المتحدة، بدون عقد مقارنات بالجرائم المرتكبة ضد النساء في أوروبا والولايات المتحدة، بل على العكس، تعقد مقارنات بوضع النساء في الغرب لتبيّن

Girlfriends (Publication NCJ167237), (Washington, DC: US Department of Justice, Office of Justice Programs, Bureau of Justice Statistics, 1988), and available at **http://www.ojp.usdoj.gov/bjs.**

انظر أيضًا مركز مصدر العنف المنزلي Domestic Violence Resource Center
في الولايات المتحدة والذي يقدِّمُ إحصائيات مفصّلة عن هذه الأرقام:
http://dvrc-or.org/domestic/violence/resources/C61/#hom.

بالنسبة لإيطاليا، انظر:
Elisabetta Povoledo, «A Call for Aid, not Laws, to help women in Italy», **New York Times**, 18 August 2013.

(في حالة إيطاليا، تستمرُّ جميع أنواع التنميط الشمال أوروبي والبروتستانتي فضلًا عن العنجهية الإيطالية الشمالية العنصرية والثقافية تجاه الإيطاليين الجنوبيين)، التي قد تم تبنيها أيضًا من قبل النسويات الإيطاليات اللواتي يعتبرن أن الثقافة الإيطالية هي مشكلة بالنسبة إلى النساء. فحسب بوفوليدو «يقول المدافعون عن الضحايا أيضًا إنّ العوامل الثقافية تُساهِمُ في العنف ضد النساء. فما يدعى بجرائم الشرف التي تطاول النساء اللواتي يُقال بأنهن لطّخن سمعة عائلاتهن قد ظلّت قانونية حتى عام 1981، كما تقول لويزا برونزاتو، التي تُديرُ مدوّنة عن النساء لجريدة ميلانية هي **كوريري ديلا سيرا Corriere della Sera**. وتضيف أن الأبوية/ البطريركية هي «جزءٌ من ثقافتنا» وقد استمرّت في التغلغل في المجتمع الإيطالي. ورغم استخدام هذه الحجج الثقافية إلا إنها ليست الحجج المركزية التي يتم استخدامها، ولا تُقدّمُ جرائم قتل النساء على أنها انتهاكاتٌ لحقوق الإنسان. حول كيفية النظر إلى إيطاليا في عملية إنشاء فكرة أوروبا انظر:
Roberto M. Dainotto, **Europe (In Theory)**, (Durham, NC: Duke University Press, 2007).

أنهن في أمان من هذه الجرائم البربرية. وربّ قائل إنّ الوضع في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية قد تغير منذ الثمانينيّات، على الأقل، حين ألغيت القوانين التي تحمي الرجال الذين يرتكبون الجرائم ضد النساء في الولايات المتحدة والدول الغرب أوروبية، بينما تبقى هذه القوانين سارية في الأردن. بيْدَ أنّه إذا كان الأمر كذلك فإن الأبحاث لا تدين عادة الحكومة أو النظام في الأردن اللذين يسمحان بهذا القانون، المشتق أصلًا من القوانين النابوليونية، بل تدين الثقافة العربية و«الإسلام» باختصار، على الرغم من أن كل المدارس الفقهية، كما بينّا أعلاه، تُدينُ «جرائم الشرف» بصفتها جرائم قتل وترفض منح مرتكبيها ظروفًا تخفيفية. تشرحُ إندربال غريوال الدور المركزي للإعلام في هذه الحملة:

> **ليس ثمة شك في أن «الشرف» الآن هو مفهوم متضافر الأسباب (over-determined)؛ فقد غدا المصطلح المفضّل في مناطق جمة لوصف ممارسات ذات الصلة بالسمعة، والعزّة، والذكورة، والاحترام. ويسمح الشرف بالتحكم الجنسي والاقتصادي والسياسي من خلال العنف والحوكمة المجنسنيْن، ومن خلال حماية النساء. وهكذا أصبح «حقيقيًا»، منغرِسًا في التجربة المعاشة وسط أولئك الذين يدّعون أنّهم يُمارِسونه وأولئك الذين يدّعون بأنهم يقومون بتقويضه. والتداول الإعلامي هو مظهر مهم لكيف يبقى الشرف متضافر الأسباب في اللحظة المعاصرة، وخصوصًا إذا أخذنا في الحسبان سرعة ومدى الإعلام العابر للدول. ويضمن هذا التداول الإعلامي تاريخًا استعماريًا طويلًا، ومؤخرًا تاريخًا معرقنًا للممارسات والمعتقدات المعادية للمسلمين والمعادية للمهاجرين[1].**

أما في البلاد الغربية، عندما تُستدعى الثقافة فإنها لا تستدعى بمعناها الحضاروي، بل غالبًا ما تكون مبنية على مفهوم الطبقة أو المهنة. فقد يُقالُ في الغرب مثلًا إن الطبقة العاملة، أو طبقة رجال الأعمال البيض والأثرياء والمتقدمين في السن، تتبنى آراء جنسوية أو أن ثقافتها جنسوية. وقد ترى الأبحاث الأكاديمية أن ثقافة الشركات التجارية، أو مهنة المحاماة، أو الأطباء الجراحين، في الغرب هي ثقافة جنسوية، ولكن يندر أن يقال إن الحضارة الغربية في حد ذاتها جنسوية. أما في العالم الإسلامي، فيبدو أن على كل طبقة وكلّ مهنة أن تحمل عبء التمثيل الثقافي والحضاري بأكمله. إذًا فإن التقارنية تعني، في أغلب الحالات المقارنة الدائمة ما بين الإخفاقات المسلمة والإنجازات والنجاحات

(1) Grewal, «**Outsourcing Patriarchy**», 15.

الغربية. أما الدراسات التقارنية النادرة للإخفاقات في كلٍّ من الغرب والعالم الإسلامي، أو في دول العالم الثالث بشكلٍ أعَم، في موضوع المساواة بين الجنسين، فقد فشل منهجها بأن يسود في هذا الحقل الدراسي وتبقى قابعة خارجه.

وهذا النوع من التقارنية متصل مباشرة بالتغطية الإعلامية الغربية. ففيما تقوم محطات التلفزيون والإعلام الأميركي عادة بتسليط الضوء على ما يُسمّى بالإخفاقات المسلمة في المساواة بين الجنسين، دعونا نتخيّل هذه الأنواع من التغطية الإعلامية لو قامت محطة الجزيرة الإخبارية مثلًا بإنتاج تقارير دورية عن النساء في الولايات المتحدة، مسلطة الضوء على نسبة العنف المرتفعة ضدهنّ المتمثّلة بجرائم القتل والاغتصاب والعنف المنزلي، فضلًا عن التمييز ضد النساء في سوق العمل، والمعدل المتدني لتمثيلهن السياسي، والتحرش الجنسي الذي يتعرضن له في مواقع العمل. وتخيّلوا لو حاولت تقارير الجزيرة هذه توضيح الأسباب الكامنة وراء المعدلات العالية لإصابة نساء وفتيات أميركيات بأمراض النهام العصبي (Bulimia) وفقدان الشهية العصبي (anorexia) باعتبارها أمثلة على وحشية الثقافة الأورور - أميركية، أو أن النساء البالغات في الولايات المتحدة وأوروبا لا يخترن تشويه أجسادِهن بنسب مذهلة فحسب، بل وأن يكون هذه التشويه حقًا يحميه القانون ولا يدينه المجتمع المدني، بل تحث عليه وسائل الإعلام الغربية في برامج تفيض بها الموجات الهوائية وتمجّد فيها تشويه أجساد النساء تحت لواء العمليات التجميلية والجمال. ويتعيّنُ عليّ هنا الإشارة إلى أن النقطة الأساسية التي يستند إليها الخطاب المناهض لـ «تشويه الأعضاء الجنسية للإناث» هو أنه لا خيار للفتيات اللواتي يتعرضن للختان أو أنواع أخرى من تشويه الأعضاء الجنسية للإناث في تشويهِهنّ. ومع ذلك فلا يظهر أي ارتياع أو تصوير مرعب عند الناشطات ولا في عمل المنظمات غير الحكومية أو التغطية الإعلامية عن كيفية اختيار أعداد كبيرة من النساء والفتيات المراهقات في الولايات المتحدة أن يُشهوِّهن أجسادهن بمحض إرادتهن. ما أرمي إليه هو تأكيد أنه لو قامت محطة الجزيرة فعلًا بإنتاج هذه التقارير على أساس ثقافوي وتقارني، لاتهمت فورًا وبحقّ بالاختزالية.

لنأخذ مظهرًا آخر من التقارنية، حيث لا يعير الباحثون والباحثات، الذين أغرقوا السوق الأكاديمية بالدراسات عن موضوع الحجاب، أي اهتمام بالصيغة اللِّباسية المجنسنة أو «المجندرة» في الدول الغربية، وما إذا كانت تدلّ على عدم المساواة بين الجنسَيْن والاضطهاد إلخ. وهذا لا يعني بالطبع غياب دراسات وأبحاث عن تغيير أنماط اللباس

المجنسن في البلدان الغربية، أو عن الثورة اللباسية الجذرية التي قامت الستينيّات، بل إن هذه الدراسات لا تُسلِّط الضوء أبدًا على هذه التغييرات باعتبارها العامل السوسيولوجي أو الثقافي الأكثر أهمية الذي يعبر عن عدم المساواة بين الجنسين أو عن قمع النساء. وتتساءل المنظّرة النسوية الأميركية ويندي براون في هذا الصدد، وهي تشير إلى مقالة بارزة في جريدة **نيويورك تايمز** عن نساء نيويورك «الحقيقيات» اللواتي يمشين في الشوارع وهنّ يلبسن أحذية بكعب عالٍ:

> **بعد عقود من انتفاض النساء الأوروأطلسيات ضد القوانين الجنسية التي تُلزِمهن بأدوار التبعية، وبالعمل غير المأجور وغير المعترف به، وضد اعتبارهن نساء متوفرات جنسيًا لإشباع رغبات الرجال وضد تشييئهن عبر التبرّج، فكيف يمكن لنا أن نفهم نساء نيويورك اللواتي يتأرجحن على كعوب أقدامهن؟ تخيّلوا السير مدّة ساعة في هذه الأحذية، فضلًا عن الجري بها من أجل اللحاق بحافلة أو الجري خلف الأطفال، أو المشي في طقس سيئ، أو الوقوف طيلة النهار في العمل أو حتى الوقوف فيها لمدة ساعتين في حفلة كوكتيل. سيكون المرء بالتأكيد أكثر ارتياحًا في الملابس النسائية الدينية الإسلامية وأقلّ احتمالًا للتعرضُ لالتواء الكاحل، أو الانزلاق على الجليد، أو التعثر أثناء المشي على رصيف غير مستوٍ، ما يمكن أن يؤدي إلى عاهة مستديمة في القدم، أو الإصابة بعِرق النّسا أو غيرِه من آلام الظّهر. كذلك قد يكون للمرأة تركيزٌ أكبر وخيال ذاتي أوسع وسعة في استقبال الأحداث والإمكانيات العديدة التي تواجها في يومها. باختصار، إذا كان اختيار أحذية يستحيل تقريبًا الوقوف بها، فضلًا عن المشي بها، قد تم بحرّية فإن هذا لا يجعلُها أحذية الحرية، وهو ما ينطبق بالطبع أيضًا على اختيار لبس الحجاب أو النقاب. ومع ذلك، فحسب علمي، لم يفكّر أي شخص بشكل جديّ في أي مكان في العالم الغربي أن يصدر قوانين تُحرِّمُ أحذية كهذه، أو صناعتها أو لبسها في المدارس الحكومية أو مكاتِب الدولة[1].**

وبينما تربط عادة المواقف المجتمعية إزاء اللباس النسائي في الدول العربية ببطريركية عربية متخيّلة أو ما يُسمّى بالمحافظة الإسلامية، فإنّها لا تُقارن أبدًا بمواقف ونزعات مجتمعية غربية مشابهة. وقد كشفت نتائج استطلاعات قامت بها وزارة الداخلية البريطانية منذ سنوات قليلة أن واحدًا من كل سبعة أشخاص في المملكة المتحدة يعتقد أن النساء اللواتي

(1) Wendy Brown, «**Civilizational Delusions**».

يلبسن لباسًا كاشفًا ومثيرًا للغرائز يستحققن الضرب من قبل أزواجهنّ، وأن النساء اللواتي يُنكّدن على أزواجهن يستحققن أن يُصفعن على وجوههن. وأكدت نتائج الاستطلاعات أن «حوالي ربع الأشخاص [الذي شملهم الاستطلاع] يعتقدون أن ارتداء لباس كاشف ومثير يضع جزءًا من اللوم على المرأة إن تعرضت للاغتصاب أو التحرش الجنسي»[1]. ولا تتبَعُ استطلاعات كهذه إدانة ثقافية لبريطانيا عادة، لا من طرف الإعلام الغربي ولا من طرف المنظمات غير الحكومية. وفي الواقع تُعزى عادة هذه المشاعر تجاه النساء في الخطاب الجندري إلى مواقف «المسلمين» إزاء ملابس النساء. ولكن، وبغضِّ النظر إن كان تحديد هذه المواقف التي يزعم أنّها مواقف مسلمة تحديدًا صحيحًا منهجيًا، فإن ما أوّدُ التشديد عليه هو أنه نادرًا ما نجد مقارنات بين الإخفاقات في البلدان ذات الأغلبية المسلمة والغرب في معظم دراسات النوع الاجتماعي. وهذا لا يعني أنها لا تذكر في بعض الحالات، ولكنه يعني أن المقاربة السائدة تبقى مقاربة ثقافوية، ويتم استخدام المقاربة التقارنية فقط في ما يتعلّق بنجاحات الغرب وإخفاقات المسلمين.

دعني ألتفِتُ إلى المقاربة الثالثة: وهي الدمجية، أو الكونية باعتِبارِها غطاء لتفوّق القيم الثقافية والمجتمعية الأوروبية والأورو-أميركية. ويرتبط هذا العامل بالطبع بالتقارنية والثقافوية، حيثُ أنه يفترِضُهما معًا. فإذا كانت الثقافة العربية والمسلمة، التي يُنظرُ إليها بصيغة المفرد، بعكس الثقافة الأوروبية والأورو-أميركية، التي يُنظرُ إليها أيضًا بصيغة المفرد، تُلام لعدم مساواتها بين الجنسين، فيجب عندها أن تستقيم الثقافة العربية والمسلمة مع الإنجاز الثقافي الأوروبي والأورو-أميركي كي يمكن التسامح معها؛ وينبغي دمجها في النموذج الغربي الحديث للحقوق والمساواة النوعية، وإلّا فإنّها ستستمرُّ في إنتاج الإخفاقات التي ستُحتِّمُ استخدام المقاربة التقارنية باعتِبارها الطريقة الوحيدة لتحليل هذا الفشل. فالدمجية إذًا تُقدّم على أنها الترياق لا لمشاكل عدم المساواة بين الجنسين، بل أيضًا لأولئك الذين يتذمرون من أن المسلمين يُحلَّلون عبر عدسة ثقافوية أو تقارنية. فإذا دمج المسلمون قيمَهُم بالقيم الأوروبية، فستتوقّفُ دراستهم عبر المناهج الثقافوية أو التقارنية، لأنهم سيصبِحون عندها كالأوروبيين، وهذا هو الهدف المعلن أصلًا وبصراحة لأيديولوجيا التنموية ولنظرية التحديث التي تتبناها المنظمات غير الحكومية.

---

(1) Richard Ford, «Women should be hit for wearing sexy clothing in public, one in seven believe», **Times**, London, online edition, 9 March 2009.

وهكذا فإن اتباع واحدة أو أكثر من هذه الاستراتيجيات الثلاث - وهي بالفعل مترابطة ببعضِها البعض جدًا؛ إذ إن اتباع إحداها يتضمن اتباع الآخريْن بالضرورة - هو ما يتحتّم على المُحلِّلين ألّا يفعلوه عند دراسة النوع الاجتماعي في العالم الإسلامي. فبالنهاية الأسئلة الثقافوية والتقارنية والدمجية التي يطرحها المحلِّلون هي ما يُنتِج الإجابات نفسها التي تفترضُ هذا الأبحاث بأنّها موجودة مسبقًا قبل طرح الأسئلة، وبأنها مستقلّة عن هذه الأسئلة. فإن الإجابات الوحيدة التي تُنتِجُها هذه المقاربات هي الإجابات التي، إن قام الباحثون وطاقم المنظمات غير الحكومية باستخدام هذه المقاربات، فسينتِجونها أصلًا، حيث لا يمكن إنتاجها خارج إطارهم الأبستمولوجي (ويقوم التركيز على استصدار النتائج في طلبات التمويل التي تقدمها هذه المنظمات والباحثون بإعادة إنتاج هذا الإطار دون توقف). وباتباعهم هذه المناهج، فإنهم ليسوا بصدد دراسة النوع الاجتماعي في العالم الإسلامي وإنّما بصدد إعادة إنتاج إجابات جاهزة قررتها أصلًا المناهج التي تزعم أنّها اكتشفتها.

أخيرًا إذًا، ليس ثمّة حيّلٌ لدراسة «النوع الاجتماعي» في العالم الإسلامي. فإذا تنبَّه المحلِّلون للعوامل الاجتماعية والاقتصادية، وإلى العوامل والفاعلين الجغرافيين والتاريخيين، وإلى الثقافة باعتبارها كينونة ديناميكية تُنتِجُ وتُنتَجُ بواسطة عوامل وفاعلين اجتماعيين واقتصاديين وتاريخيين وجغرافيين، فعندها سيصبح بإمكان المحللين، سواء كانوا آسيويين أو أفارقة أو أوروبيين أو أميركيين، أن يبدأوا بفهم وتحليل الظواهر الاجتماعية على أساس مناهج ومصطلحات يقررها السياق المحلي ذاته، بدلًا من أن تستبق نتائجه أجندات بحث مرتبطة بالسياسات الإمبريالية، مثل التنموية، وبمنهجيات استشراقية مثل الثقافوية والتقارنية والدمجية. وإلّا فلن يكون المحللون بصدد دراسة النوع الاجتماعي في العالم الإسلامي، وإنما بالأحرى، وكما رأينا في معظم هذا الفصل، سيكونون بصدد دراسة الاستراتيجيات المختلفة لتحويل المسلمين إلى أوروبيين مسيحيين «ليبراليين» وإعادة بعث العالم الإسلامي كصورة طبق الأصل عن أوروبا مسيحية وليبرالية متخيّلة.

تتعلّق إعادة بعث المسلمين والإسلام كصورة عن أوروبا المسيحية والليبرالية إذًا أكثر بعلاقة ما بين النسوية الغربية الليبرالية بالمسيحية والليبرالية وأوروبا التي يمكن تعزيز هويتها عبر نبذ الإسلام ونبذ المحافظة ونبذ الشرق باعتبارها نقائضها. ويُلقى جانبًا بالمشاكل، التي كشفت عنها الدراسات النسوية، والتي واجهتها النساء الأميركيات والأوروبيات مع

الممارسات الدينية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية في القرنَيْن الأخيرَين، عند لحظة إنتاج أوروبا وامتدادِها الأميركي بوصفهما فضاءين لمساواة النساء، وللمسيحية (البروتستانتية) بوصفها دينًا يمنح الاحترام للنساء، ولليبرالية بوصفها فصيلًا علمانيًا من البروتستانتية يضمن هذه الظروف السائدة زعمًا على شكل «الحقوق»، والتي تسعى النسويات الأميركيات والأوروبيات، عبر عمل خيري مستوحى من المحبة المسيحية، بأن يحملنها إلى «أخواتهن المسلمات» عن طريق تبشيرهن وهدايتهن إلى دين جديد.

الفصل الثالث

حروف العطف الجارّة:
الجنسانية و/في «الإسلام»

لعلّ بإمكان المرء أن يشرح المحاولات الأخيرة للأكاديمية الغربية والإعلام الغربي وسياسات المنظمات غير الحكومية وخطاب حقوق الإنسان والحقوق الجنسية، لإقامة اقتران بين أمرين أحدهما يُسمّى «الجنسانية» والآخر يسمّى «الإسلام» على أنها محاولات لربط موضوعات للترجمة، يُفترض أن لها معنى ومغزى ليبراليًا أوروبيًا وأورو - أميركيًا واضحًا، تَعرض نفسها على أنها كونية. وهكذا يُفترَضُ أنّ هذا الشيء المسمّى الإسلام قابلٌ للترجمة إلى الإبستمولوجيا الأوروبية والأورو - أميركية لمفهوم الدين والثقافة والحضارة ونظام التفكير والأخلاق، بل وأكثر من ذلك، تمامًا كما هو الحال عندما يقال إن الممارسات الجسدية للّذة عبر الكرة الأرضية، البشرية منها والحيوانية على السواء، قابلة للترجمة في التصنيف الأوروبي الحديث المسمى بالجنسانية. وإذا كان يُفترض أن فعل الترجمة هذا غير إشكالي، أو حتى لو كان إشكاليًا، فيمكن تجاوز ذلك مسبقًا، فإن واو العطف التي تربط بينهما تتبّعُ بوضوح فهمًا لدلالاتهما المترجمة، ما يُهيِّئهما لمشاريع فكرية وسياسية عدة يهدف هذا الاقتران لتوليدها.

يَفترضُ الحديث عن «الجنسانية والإسلام» أن المتكلِّمين والمستمعين يعرفون مسبقًا ماهية الجنسانية وماهية الإسلام وأن كلّ ما يتبقّى عليهم معرفته وفهمه هو عملية الاقتران ما بين الاثنين، وهو ما يتحوّل مباشرة إلى موقِف مسبق أحادي الاتجاه يستقيم مع مقولة «الجنسانية في الإسلام» ولا يستقيم أبدًا مع مقولة «الإسلام في الجنسانية». سأحاول أن أتناول ما يعنيه هذا في سياق الجهود المتواصلة من قبل البعض لإنشاء وتشكيل، أو حتى افتراض وجود مسبق، لحقل دراسات يُسمّى، أو، بالتأكيد بحسب عدد من الباحثين، يجب

أن يُسمّى ويُشكّلَ على أنّه، «دراسات الشرق الأوسط الشذوذية» (Queer Middle Eastern Studies) التي يمكن من خلالها طرح سؤال الجنسانية و/ في الإسلام.

لقد تنبّه بعض المفكِّرين إلى تعقيدات الدلالات المتعدّدة التي اكتسبها الإسلام منذ القرن الثامن عشر. وعلى سبيل المثال، فقد حاول مارشال هودجسون أن ينتزع الإسلام من معانيه المتعدّدة ويحصر معانيه في «دين المسلمين»، مقترحًا أن مصطلحات جديدة سكّها كـ«بلاد الإسلام» (Islamdom) ستبدّد الغموض العام الذي ولّدته الدلالات المتعدّدة للإسلام. فبالنسبة إلى هودجسون تُشير «بلاد الإسلام» إلى «المجتمع الذي يُعتبر فيه المسلمون ودينهم السائدين والمسيطرين اجتماعيًا، بمعنى أو بآخر... وهو لا يحيل إلى منطقة من حيث إنها منطقة، وإنما إلى كتلة من العلاقات الاجتماعية، التي من المؤكد أنّ لها مساحة شبه محدّدة»[1]. وبنفس الطريقة يريد هودجسون أن يطرح مصطلح «إسلاماني» (Islamicate) ليُشيرَ إلى «ثقافة متمركزة على تقاليد واسعة المعرفة، قامت تاريخيًا بتمييز ‹بلاد الإسلام› على المستوى المجتمعي، والتي بالطبع يتشارك فيها المسلمون وغير المسلمين الذين يشاركون في كل ناحية من نواحي الحياة في مجتمع بلاد الإسلام»[2]. ومع ذلك، فبرغم جهود هودجسون التوضيحية، نتيجة تحديده معاني مصطلحاته، القائمة على ضرورة تصنيفية (taxonomic) بدلًا من الاهتمام بتاريخية استخدامات مصطلح «الإسلام»، فضلًا عن المنحى الإشكالي لاعتباره الإسلام «religion»، وهي الكلمة التي تترجم إشكاليًا بأنها تعني «دين»، فإن هودجسون نفسه يُعنونُ كتابه الضخم عن كلِّ مظاهر «الإسلام» و«بلاد الإسلام» وما هو «إسلاماني» بـ **مسعى الإسلام The Venture of Islam**[3].

لم يُحبِط ذلك أمل بعض الدّارسين الذين رأوا أن مصطلح «إسلاماني» Islamicate ليس مُجوهِرًا بالطريقة التي يمكن أن تكونها مصطلحات مثل «إسلامي» أو «شرق أوسطي»، من دون أن يتكلفوا عناء توضيح كيف يكون الأمر كذلك؛ وكيف أنهم يعتبرون المصطلح قادِرًا، على ترجمة كلِّ ما يعتقِدون أنّه يجب أن يُترجم إلى لغة أوروبية وأورو - أميركية ترجمة أمينة ودقيقة أكثر مما يمكن أن تؤديه مصطلحات أخرى. وهو ما تصرُّ عليه أفسانه نجم أبادي

(1) مارشال هودجسون، **مسعى الإسلام: الوعي بالتاريخ في حضارة عالمية، ج1: العصر الكلاسيكي للإسلام**. Marshall G. S. Hodgson, **The Venture of Islam: Conscience of History in a World Civilization, vol. 1, The Classical Age of Islam** (Chicago: Univeristy of Chicago Press, 1977).

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر نقاشه للمسألة في المصدر نفسه 56 _ 60.

وكاثرين بابايان عبر عنونةِ كتابٍ حرّرتاه بـ **جنسانيات إسلامانية**، لأنهما أرادتا أن تبتعدا «عن التصنيف الجيوسياسي [للشرق الأوسط] ومركزيته العرقية الغربية المرافقة له، التي تحمل عبئًا إضافيًا اليوم في سياسات التخصصات الأكاديمية للدراسات الإقليمية (area studies). وبدلًا من هذا، فقد اخترنا... مصطلح هودجسون، إسلاماني... [الذي] أريدَ له أن يُسلّطَ الضوء على جملة من المواقف والممارسات المنتمية للثقافات والمجتمعات التي تقوم على نسخ عدة من دين الإسلام». وتعترِفُ المُحرِّرتان أنّه «برغم أن لتوصيفة (إسلاماني) محدوديات بما يتعلق بمشروعنا، إذْ تميل لإعادة إنتاج تقليد يختزل العالم الإسلامي في مركزه العربي الفارسي الذي نبع منه أصلًا، فإننا نستخدمُها هنا بسبب تحركها على المستوى المفاهيمي بعيدًا عن الفكرة الأوروبية المُكونِنة في القرن التاسع عشر التي تُميِزُ بين ثقافات العالم جزئيًا على أسس التمذهب الديني والتي سيطَرت على الدراسات الإسلامية حتى ظهور اقتراح هودجسون»[1]. ورغم أن مجهودهما يستحق الإشادة والتقدير، إلا أنه يبقى من غير الواضح كيف ينجو مصطلح «إسلاماني» من تمييز التمذهب الديني وهو يسمّي «الثقافات» التي يروم معرفتَها عن طريق «الدين» الذي يُقدّمُ بأنه التعبير عنها. وحتى على الرغم من أن المؤلِّفتين تقارنان، تبعًا لهودجسون، «الإسلامانية» بـ«الطليانية» Italianate فإنهما تتجاهلان كيف أن لـ«الأديان» وللانتماءات المُعرَّفة باستخدام نعوت وطنية مسارات جينيالوجية مختلفة وأنها غير قابلة للدمج في بعضِها البعض كما تقترحان أو كما يقترحُ هودجسون.

لا تشرح نجم أبادي وبابايان والمساهِمات الأخريات في كتابهن كيف يكون «الإسلاماني» مختلفًا عن «الإسلامي» أو «المسلم»، لا سيما مع مواصلة استخدامهن لهذه المصطلحات الثلاثة، بل وحتى مصطلح «الشرق الأوسط»، كمرادفات لبعضها البعض في نصوصهن (وخصوصًا في النص الذي تُقدِّمُه فاليري تروب)، ويبدو أن كلمة الإسلاماني تُستخدمُ مرارًا بنفس الطريقة التي تُستخدمُ بها كلمة «الإسلامي»[2]. وعلى الرغم من هذه الإشكاليات،

(1) كاثرين بابايان وأفسانه نجم أبادي، **جنسانيات إسلامانية، الترجمات عبر الجغرافيات الزمانية للشهوة**.
Kathryn Babayan and Afsaneh Najmabadi, **Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire** (Cambridge, MA: Harvard Center for Middle East Studies, 2008), ix.

(2) في واقع الأمر، يبدو أن المحررتين قد استخدمتا خاصية البحث والاستبدال في محرك وورد Word مرارًا لاستبدال كلمة «الإسلامي» بـ«الإسلاماني» عبر كتابهما مع بعض الاستثناءات. فنجم أبادي نفسها تتحدّثُ في كتابها **نساء بشوارب ورجال بلا لحى Women with Mustaches and Men without Beards** (**Berkeley**: University of California Press, 2005) عن «المجتمعات الإسلامية من الشرق الأوسط» بوصفها تصنيفًا ذا معنى، ص 8.

فإن هذا الانتقال المدروس من جانب المحرِّرَتين من استخدام نظام التسميات الإمبريالي كـ«الشرق الأوسط» إلى نظام تسميات ليس إمبرياليًا زعمًا، وإن كان أقدم، لم يحرز النجاح الذي تصبوان إليه، إذْ تنتقل المُحرِّرتان ببساطة من استخدام نظام تسميّات إمبريالي ظهر بعد الحرب العالمية الأولى إلى آخر، هو بالأخصّ «الإسلام» ومشتقّاته، الذي هيمن بعد انتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتي.

والواقع أن ثمة باحثين وناشطين أقلّ يقظة يواصلون الإصرار على هذا الطرح الإشكالي لـ«الإسلام»، كما تفعل سمر حبيب وسكوت كوغل في كتابيهما المعنونين بدون اعتذار أو تردد بـ **الإسلام والمثلية الجنسية** و**المثلية الجنسية في الإسلام** على الترتيب[1]. في هذا الفصل سأتناول الربط الغربي الليبرالي حديث العهد للجنسانية و/ في الإسلام وسأناقش الأعمال الأكاديمية الأحدث بشأنها والمهمة التي نذرت نفسها لتوليها بإنقاذ ونجدة «المثليين» و«الشذوذيين» المسلمين من «قبضة الإسلام المتّسمة برُهاب المثلية». وسأبني حجتي على الأدلّة والحجج التي قدّمتها في كتابي السابق عن موضوع الشهوة والجنسانية ثم سأشرح علاقتها بمسألة الإسلام في الليبرالية[2].

---

(1) سمر حبيب، **الإسلام والمثلية الجنسية**، جزءان

Samar Habib, **Islam and Homosexuality**, 2 vols. (Santa Barbara, CA: Praeger, 2010).

هذا الكتاب، غير المهتم بالقضايا النظرية، هو مجموعة من عشرين ورقة كتبها طلاب دراسات عليا وصحافيون وسياح الجنس ونشطاء ورجال أعمال وعدد قليل جدًا من الأساتذة، أحدهم فقط متخصص في موضوع ذي صلة بـ«الإسلام» (وبالأخص تاريخ جماعة الإخوان المسلمين). انظر قائمة سِيَرْ المسهمين في الكتاب ج2، ص: 489 ـ 493. وانظر أيضًا:

Scott Kugle, **Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims** (Oxford: Oneworld Publications, 2010).

وقد استمرّ هذا التوجه من دون فتور. وفيما هو أحدث نشرت مجلة **الدراسات السحاقية Journal of Lesbian Studies** عددًا خاصًا عن «السحاقيات، الجنسانية، والإسلام»، حرّرته هوما أحمد غوش، التي تتكلّم في مقدمتها عن «السحاقيات في الإسلام». انظر:

Journal of Lesbian Studies.

(2) انظر جوزيف مسعد، **اشتهاء العرب** (القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى 2013)

Joseph Massad, **Desiring Arabs**, 2007.

لم تكن أغلب الأعمال المناقَشة في هذا الفصل قد نُشِرَ عندما كان كتابي **اشتهاء العرب** تحت الطبع في 2006 ـ 2007. سأقوم فيما تبقّى من هذا الفصل بتلخيص الحجج التي قدمتها في **اشتهاء العرب** كما سأتناول بعض الردود على الكتاب التي نشرت منذ صدوره. وإذا كان **اشتهاء العرب** قد ولّد عددًا كبيرًا من الردود والتعليقات، كانت في معظمها إيجابية، إلا أنّه قد ولّد أيضًا ردودًا عدائية ولم تخل أحيانًا (كما هو متوقّع) من التهجم اللفظي والشتائم من قِبل بعض الباحثين والناشطين، المصرين دومًا على تزوير الحجج التي يقدّمها الكتاب. وسأجيب على بعضِ هذه الردود في محاولة مني لتوضيح ما هو على المحك في هذه الخلافات البحثية والسياسية.

تشمل الحجج التي يستند تحليلي إليها، التي لا تستوعبها أغلب الأدبيات التي نحن بصدد مراجعتها، بل تتجاهلها، وتسيء فهمها، وتتجنّبها، ما يلي:

1 - ضرورة الفهم بأن الجنسانية هي تصنيف إبستمولوجي وأنطولوجي له خصوصية تاريخية وثقافية وأنّه ليس كونيًا أو بالضرورة قابلًا للكونَنَة - ويشمل هذا مشتقّات الجنسانية، كالمثلية (homosexuality) والغيرية (heterosexuality) (والثنائية الجنسية bisexuality) التي أصبحت مأسستها كتصنيفات طبية وقانونية، ولاحقًا اجتماعية، في أوروبا والولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين سمتها المميّزة، كما يشمل المركزية الغيرية (heterocentrism) والجنسوية الغيرية (heterosexism) ورُهاب المثلية باعتبارها مصاحبات، لها خصوصية اجتماعية وثقافية، لهذه التطورات على مستوى الأنطولوجيا «الغربية».

2 - التاريخ الخاص للحركة المثلية في الولايات المتحدة باعتباره جزءًا من التاريخ الاجتماعي والثقافي الأميركي (والتطور المرتبط به لمفهوم «الاستقامية (straightness)»، وهو المصطلح الدارج وغير العلمي للغيرية، باعتباره نظيرها المعياري)، وتصديرها لبريطانيا وأوروبا الغربية غير الناطقة بالإنكليزية ومحاولة تصديرها إلى بقية العالم باعتبارها تصنيف هوية ذات مركزية أنكلو - أميركية يُصرُّ مناصِروها على كونيتِها وقابليتِها للكونَنة بينما يُحافِظون على اسمها المحدّد بالإنكليزية عبر اللغات والثقافات.

3 - الالتزام البَحثي والنشاطوي بالإصرار، المتّسم بالمركزية الأوروبية والإمبريالية، على جعل هذه التصنيفات، ذات الخصوصية الثقافية والتاريخية، كونية، وعلى دمج العالم في المعيارية الأوروبية والأورو - أميركية على أنها المسار الوحيد للحداثة المتحضِّرة الجديرة بالتسامح والاعتراف «الغربي» بها.

4 - أن هذه الأنشطة الدمجية، التي تُنجِزها عملية الترجمة، تؤدي إلى إنتاج ما يزعم الدّارسون الليبراليون المقيمون بالغرب وناشطو الحقوق الجنسية بالتحديد أنهم يُقاومونه داخل أوروبا وأورو - أميركا وخارجهما، خاصةً أنهم بكونَنة ثنائية غيري/ مثلي يخلُصون إلى غَيرنَة العالم جنسيًا (heterosexualizing) لا إلى «تشويذه» (queering).

5 ـ التزامٌ دراسي ونشاطوي بما يسميه ميشيل فوكو بـ «الفرضية القمعية» من حيثُ النظر إلى الجنس والشهوة خارج أوروبا وأورو ـ أميركا، وخصوصًا عند المسلمين، على أنّها «مقموعة» و«مسجونة» و«مقيّدة» وأن تدخُّل النشطاء الغربيين «سُيحرِّرها» وينقذ وينجد ممارسيها المسلمين من مضطهديهم المسلمين.

سأحاججُ في الخاتمة، كما حاججت في حالة الاستبداد واضطهاد المرأة أعلاه، أن صلة كثير من هذا الأمر بشيء يُدعى «الإسلام» هي الأقل وأن كلّ الصلة إنما تتعلق بـ «الجنسانية» بوصفها حقلًا للدراسة ومسرحًا للنشاط الحقوقي في أوروبا الغربية وفي أورو ـ أميركا وخارجها. وسأبيّن أن طرح الجنسانية والحقوق الجنسية في الساحة العالمية أساسي لتعزيز الهوية الأوروبية والأورو ـ أميركية ولمواصلة تقديم «الثقافة» و«الحضارة» الأوروبية على أنّها ليبرالية، وبالتالي متسامحة وعادلة ومُحرِّرة وتقدمية ومتنوِّرة، مقارنة مع العالم المظلم والظالم وغير المتسامح والرجعي الذي تتعارضُ معه أوروبا وأورو ـ أميركا على المستوى التكويني، الذي هي ملتزمة بتنويره.

كونَنة الجنسانية

كما راجعنا سابقًا في الفصلين السابقين، فإن الإسلام والصفات المتعلِّقة به هي ما يُشكِّلُ اليوم الأهداف الأساسية للسياسات الإمبريالية. فاسم الإسلام هو أيضًا عمومًا وخصوصًا ترجمة لكل شيء تريد أورو ـ أميركا و«أوروبا» إسقاطه على آخَرِها. ولم يعد الإسلام في الحقيقة الاسم الرئيس للآخر فقط، وإنما هو الاسم الرئيس الذي تُؤخِرنُ من خلاله أوروبا وأورو ـ أميركا كلّ ما تريد نبذه ونفضه عن نفسها لتشكيل وتعزيز ذاتها الحداثية الحضارية ـ ما يُسميه المُحلِّلون النفسيون التكوين العكسي (reaction-formation). وتزخر الأرشيفات بالأدلّة على هذا التحوّل، بما فيها الخطاب الرسمي السياسي والتصويرات الإعلامية وخطاب حقوق الإنسان وما هو أكثر من ذلكم بكثير. ونظرًا للاستخدامات واستراتيجيات التسميات التي أُخضِعَ لها الإسلام في السنوات الأخيرة، فإنّ المسألة التي ينبغي تناولها ليست فقط مسألة سياسة الإمبريالية وإنما هي بالأحرى، وبشكل أكثر محورية، مسألة إبستمولوجيا الإمبريالية.

وليست مشكلة المصطلحات مسألة إبستمولوجيا فحسب، وإنما لها، كما هو متوقع، مضامين أنطولوجية عدّة. ولا ينطبق هذا فقط على مصطلح «الإسلام» بل وأيضًا على مصطلح «الجنسانية» ومصطلحات منبثقة عنه كـ«الشذوذي» queer و«غاي» (gay)

والتعبير المصطلحي «رجال يمارسون الجنس مع رجال» (MSM)، من بين مصطلحات أُخرى. ولعلّه من الممكن لتعريف فوكو للجنسانية أن يكون نقطة انطلاقنا:

لم يظهر المصطلح نفسه [في أوروبا] حتى بدايات القرن التاسع عشر، وهي حقيقة ينبغي ألّا يقلَّل من تقويمها أو يُبالغَ في تأويلها. إنه يُحيلُ إلى شيء مختلف عن مجرد إعادة طرح المفردة، بل إنه لا يُحيل، كما هو جلي، إلى الظهور المفاجئ لما تُشيرُ إليه «الجنسانية». فقد وُطِّدَ استخدام الكلمة عبر ربطها بظواهر أخرى: تطور الحقول المختلِفة للمعرفة... وإنشاء مجموعة من القوانين والأعراف ـ تقليدية جزئيًا وحديثة جزئيًا ـ التي ناصرَتها المؤسسات الدينية والتشريعية والتعليمية والطِّبية؛ والتحول في الطريقة التي يُدفَع بها الأفراد إلى إضفاء المعاني والقيمة على سلوكهم وواجباتِهم وملذّاتِهم ومشاعرِهم وأحاسيسهم وأحلامهم. باختصار تعلّقَ الأمر برؤية كيف شُكِّلت «تجربة» ما في المجتمعات الغربية الحديثة، تجربة جعلت الأفراد يَرَوْن أنفسهم ذواتًا لـ «الجنسانية»، والتي أصبحت قابلة للنفاذ إلى حقول معرفية متنوّعة جدًا ورُبطت بنظام أحكام وضوابط. ما خطّطتُ [لكتابتِه]، إذًا، هو تاريخ تجربة الجنسانية، حيثُ تُفهَمُ التجربة بأنّها علاقة ترابط ما بين حقول المعرفة وأنماط المعيارية وأشكال الذاتية في ثقافة معينة[1].

بيد أنه إذا كان للجنسانية تاريخ أوروبي خاص، حتى ولو كان هذا التاريخ، كما أظهر كوبينا ميرسر وآن لورا ستولر، من أثر ونتاج الممارسات الكولونيالية الأوروبية باعتبارها منغرسة في تصنيف وابستمولوجيا العرق، فليست المضامين الإبستمولوجية والأنطولوجية للمصطلح قابلة للنقل، فضلًا عن الترجمة، بسهولة إلى سياقات غير أوروبية[2]. يُؤدي تحفّظ فوكو بأن ظهور المصطلح «لا يشكِّل ظهورًا مفاجئًا لما تشيرُ إليه 'الجنسانية'» إلى تقويض

(1) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ج2: استخدام اللذة.

Michel Foucault, **The History of Sexuality**, vol. 2, The Use of Pleasure (New York: Vintage, 1984), 3 _ 4.

(2) انظر:

Kobena Mercer and Isaac Julien, «Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier», in **Male Order: Unwrapping Masculinity**, ed. Rowena Chapman and Jonathan Rutherford (London: Lawrence and Wishart, 1988)

و:

Ann Laura Stoler, **Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things** (Durham, NC: Duke University Press, 1995).

جزءٍ كبيرٍ من هذا المشروع، إذْ تبدو «الجنسانية» هنا، أو يبدو أن تاريخها، لا يقوم بتسجيل ظهور نظام جديد للذاتية بحد ذاتها، وإنما، وبحسب غريغ توماس، يسجل «جينيالوجيا أشمل للشهوة، التي يكون التشكُّل الجنسي المعاصر جزءًا منها لا أكثر»[1]. وهكذا، بالنسبة إلى فوكو، أن يصبح «الإنسان الغربي» «ذاتًا للجنسانية» هو ببساطة النمط الأحدث لكيفية إدراكه لنفسه باعتباره «ذاتًا للشهوة»[2]، بدلاً من اعتبار ظهور المصطلح إشارة لظهور ذاتية غربية أكثر عمومًا تتميز ببعد طبقي وعرقي وتزعم التفوق العنصري.

وبغض النظر عن تحفّظ فوكو فأنا لا أقصد القول إن «الجنسانية» تُختبَرُ بشكل مختلف في سياقات تاريخية أو جغرافية مختلفة أو بأن لها تأويلات «ثقافية» متميِّزة تُشكِّلها، وإنما ما أسعى لقوله بالأحرى هو أن «الجنسانية» نفسها، باعتبارها تصنيفًا إبستمولوجيًا (أي أنه لا يمكن فهم أو إدراك العالم إلا من خلال نظام الجنسانية الحاكم) وأنطولوجيًا (أي أن الجنسانية تكشفُ عن/ وتمثل بنفسها حقيقة الذات)، هي نتاجُ تواريخٍ وتشكلاتٍ اجتماعية أورو - أميركية وأوروبية معيّنة، وبأنّها تصنيف أورو - أميركي وأوروبي «ثقافي» (ومؤسسي) غير كوني أو بالضرورة قابلًا للكونَنة. والواقع أنه حتى عندما ارتحل تصنيف «الجنسانية» مع الاستعمار الأوروبي إلى مواقع غير أوروبية، فإن عملية تبنيه المؤسسي، ناهيك عن «الثقافي»، في السياقات التي حدَثَ فيها هذا التبني، لم تكن لا متطابقة ولا حتى بالضرورة متناظرة مع كيفية مأسسته في أوروبا وأورو - أميركا[3].

يواصل تصنيف الجنسانية الترحال مع رأس المال الإمبريالي إلى الأطراف، إلا أن تأثيره أيضًا ليس مضمونًا ولا تنتج عنه بالضرورة نفس الآثار التي أنتجها في موطنه. وقد حاجج جون ديميليو أنه: «لم يكن المثليون والمثليات موجودين دائمًا. وإنما هم، بخلاف ذلك، مُنتَجٌ تاريخي، فقد ظهروا للوجود في حقبة تاريخية معيّنة... مرتبطة بالعلاقات

(1) Greg Thomas, **The Sexual Demon of Colonial Power: Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire** (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 3.

(2) Foucault, **The History of Sexuality**, 2:5 _ 6.

(3) يعني هذا بالطبع أن مصطلح «الاتجاه» الجنسي أو Sexual orientation الذي يعني حرفيًا بالإنكليزية «التشريق الجنسي» (أليس من الأنسب أن نُسميه «التغريب» الجنسي sexual occidentation) هو أيضًا مفهوم ذو خصوصية ثقافية وتاريخية. بخصوص هذا انظر:
Sonya Katyal, «Exporting Identity», **Yale Journal of Law and Feminism 14**, no. 1 (2002): 99.

الرأسمالية»[1]. وأُضيفُ إلى ذلك أن هذا ينطبِقُ أيضًا على الرجال والنساء الغيريين جنسيًا و«المستقيمين جنسيًا»، الذين هم أيضًا نتاج حقبة تاريخية معيّنة، والذين، شأنهم شأن المثليين، كان ظهورهم وإنتاجهم التاريخي أيضًا محصورًا بتلك المناطق الجغرافية من العالم وبتلك الطبقات التي تسكنها، حيث حدث نوعٌ معيّن من تراكم رأس المال وحيث سادت أنماطٌ معيّنة من علاقات الإنتاج الرأسمالية.

ولكن إذا كانت الرأسمالية هي وسيلة الإنتاج المُكوِنة وأن لها أشكالها الحميمية الخاصة بها وأنماط تأطير هذه الأشكال، فإن هذه الأشكال والأنماط لم تُمأسس عبر القوانين والاقتصاديات الوطنية وفي الممارسات اليومية والحميمية للشعوب المتنوّعة بنفس الطريقة ولم تُنتِج آثارًا شبيهة بما أنتجته في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية (ولا يعني هذا أن ثنائية غيري/ مثلي قد نجحت كليًا في تنميط المجتمعات الأورو - أميركية بحسب معياريتها، وإنما جعلت نفسها بالأحرى الشّكل المهيمن لتنظيم الهويات ولا تزال تواصل تنميط المجموعات السكانية التي تقاومها في الغرب). فعدم قدرة ثنائية غيري/ مثلي، وما يترتب عليها من الهويات الاجتماعية - الجنسية، على مأسسة نفسها بنفس الطريقة في كلّ مكان لا تختلف عن كثير من التصنيفات والمنتجات الأخرى التي ترتحل مع رأس المال الإمبريالي من المركز إلى الأطراف الخاضعة لعملية تنمية غير متكافئة ولا تُستخدَمُ أو تُستهلك دائمًا بنفس الطريقة التي تستهلك فيها في المركز. وكما يُحاجِجُ غريغ توماس فإن «إمكانات الهوية أو التجسُّد الإيروسي (erotic) لا تُستنفد بأي حال بما كانت ستسميه أوروبا بالغيرية الجنسية وبالمثلية الجنسية وجعل كل من هذين التصنيفين نقيضًا للآخر ليس طبيعيًا ولا كونيًا؛ بل هو حديث، وغربي، وبرجوازي، وينبع من الطبقة الحاكمة. كما أنه أيضًا تقليديٌّ أبيض العرق وينبع من الفوقية البيضاء، إذْ يتبنّى تناقضًا جنسيًا أوسع بكثير مما هو بين (متحضِّر) و(غير متحضِّر)، ومما هو بين المُستعمَر والمستعمِر»[2]. وكما

(1) John D'Emilio, «Capitalism and Gay Identity», in **The Lesbian and Gay Studies Reader**, ed. Henry Abelove, Michéle Aina Barale and David M. Halperin, (New York: Routledge, 1993), 468.

انظر أيضًا مناقشة أدبيات عولمة الجنسانية في كتاب:

Jon Binnie, **The Globalization of Sexuality** (London: Sage Publications, 2004).

(2) Thomas, **The Sexual Demon of Colonial Power**, 22.

يُضيفُ توماس: «إن المثلية الجنسية، مثلها مثل الغيرية الجنسية ومثل كلّ العصاب الجنسي في الغرب، هي ذات خصوصية ثقافية بدل أن تكون ظاهرة طبيعية كونية» (ص، 87).

أظهر جورج تشونسي، فحتى في مدينة نيويورك في بداية القرن العشرين، لم تكن الجنسانية قد توطدت بعد باعتبارها نظام الحقيقة المسيطِر في كلِّ مكان: «الفرق الأبرز بين الثقافة الجنسية المسيطِرة منذ بواكير القرن العشرين وثقافة عصرنا هو في الدرجة التي سمحت فيها الثقافة الأولى للرجال بالانخراط في علاقات جنسية ومع رجال آخرين، في معظم الأحيان بانتظام، دون أن تطالبهم بالنظر إلى أنفسِهم أو أن تطالب بالنظر إليهم من قبل الآخرين على أنهم مثليون... فكثيرٌ من الرجال... لم يفهموا ولا نظّموا ممارساتهم الجنسية بحسب محور مثلي/ غيري»[1].

وفي الحقيقة فإن النظام الجنسي للسياق ما بعد الكولونيالي الذي تطرح فيه الهويات الجنسية الغربية المعاصرة هو في الأصل أحد تأثيرات الابستمولوجيا الكولونيالية التي تُرجِمت وكُرِّرَت في السابق. وكما بيّنتُ في كتابي **اشتهاء العرب** فإن التعييب الأوروبي على غير الأوروبيين على أساس الشهوات والممارسات الجنسية كان قد دشّن في فجر العلاقة الكولونيالية، مُحفِّزًا خطابَ رَدّةِ فِعلٍ للاندماج في (و، أحيانًا، الاختلاف عن) الأعراف الفيكتورية الأوروبية السائدة آنذاك. وهكذا فالتصدير الإمبريالي الأحدث لثنائية مثلي/ غيري، وخصوصًا لهوية غاي gay المثلية الذكورية (وبصفة أقل للهوية السحاقية)، يتم في سياق كان قد عانى في السابق من عملية ترجمة كانت قد أنتَجَت إدراكًا «طرفيًا» (peripheral) معيّنًا للشهوات المعيارية والطبيعية مُسوَّغة بالحجج والتصنيفات الطبية والعلمية الغربية، ولكنّها فشلت غالبًا في مأسسة نظامٍ غربي للجنسانية.

لا أقصد القول إن هذه الهويات الجنسية تفشل دائمًا في مأسسة نفسها داخل أو خارج الغرب وإن هذا الفشل كلّي، وإنما أعني أنّها قد تنجح وتفشل بطرقٍ مختلِفة عبر الطبقات والدول بحسب تأثير البُنى الرأسمالية وإنتاجها لأنماطِ حياةٍ معيّنة وأشكالٍ وأنماطٍ من الحياة الحميمية في طبقات مختلِفة، التي هي بدورها نتيجة التنمية الرأسمالية غير المتكافئة. وبالإضافة إلى ذلك، فإذا كان رأس المال الإمبريالي كثيرًا ما يُنتِجُ هوياتٍ جديدة، بما فيها الهويات الجنسية المتوافقة مع نشره لنمط العائلة النووية البرجوازية الغيرية عبر العالم، فإن أية هويات جنسية جديدة يخلقها ويولِّدُها في الأطراف ليست قابلة دائمًا أو عادة لأن توضعَ على خريطة ثنائية مثلي/ غيري. فسعي المنادين بالهويات الجنسية الدوليين، وسعي البعض من أوساط نخب الأطراف، لدمج هذه الهويات في ثنائية مثلي - غيري بطريقة فارِضة

(1) George Chauncey, **Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World**, 1890 _ 1940 (New York: Basic Books, 1994), 65.

للتجانس (procrustean) هو في حد ذاتِه، كما حاجج دنيس ألتمان في حجته الشهيرة، عَرَضٌ (إمبريالي ثقافي) من أعراض اختراق رأس المال الإمبريالي وليس نتيجة له[1]. وهنا

(1) انظر: Dennis Altman, «On Global Queering», **Australian Humanities Review** جريدة إلكترونية:

http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-July-1996/altman.html#2

(نُفِذ إليها في 1 نيسان/ أبريل 2014) وانظر إلى الردود على المقالة في نفس العدد من المجلة. فإذا كانت أعمال ألتمان غالبًا نقدية للمشاريع المُكونِنة للمثلية والشذوذية إلا أنه للأسف أحيانًا يتكلم عن كونية «الجنسانية [المثلية] المشتركة»، دون مساءلة عملية كونَنة تصنيف «الجنسانية» نفسه. انظر مقاله:

«Global Gaze/Global Gays», **GLQ 3**, no. 4 (1997): 433.

أما توم بولستورف، وخلافًا لألتمان، فهو ملتزم بالخلط فيما بين ممارسي الجنس المثلي والهويات الجنسية المثلية والغاي، لحدّ أنه يسيء قراءة توكيدي في مقالي «إعادة توجيه الشهوة: الأممية المثلية والعالم العربي»

Re-Orienting Desire: «**The Gay International and the Arab World**» (Public Culture, Spring 2002).

في أن تبني الهوية المثلية غاي في العالم العربي محصور في المنتمين للطبقات العليا والطبقات المتوسطة العليا، على أساس تحولّهم الاقتصادي ونفاذهم إلى التغريب والبضائع الغربية الثقافية والاستهلاكية كدليل على «إسهامـ[ي] في التصوير النمطي [الغربي] أن المثليين الجنسيين ينتمون إلى الطبقة العليا»! فبقراءة مصطلحي الجديد «الأممية المثلية» (ليس بصفته التهكمية المقصودة من أن الأممية المثلية، خلافًا للأممية الشيوعية، التي رامت أن تشمل كلّ الشيوعيين وعمّال الأجور تحت النظام الرأسمالي على الصعيد العالمي في أهدافها الثورية بغض النظر عن محدودياتها الثقافية والاقتصادية - فإن الأممية المثلية تُنتِجُ نفس الذوات التي تزعم أنها تُدافِعُ عنهم) على ضوء إطار أيديولوجي معادٍ للشيوعية لا يُسائله بل للأسف يُسقِطه عليّ، فإن بولستورف يعتقد أن المصطلح الجديد «يمكن أن يُنظرَ إليه على أنه يقترِحُ تهديدًا عالميًا من قِبل الغاي بالمشاركة في الصورة النمطية المكارثية القائلة إنّ المثليين جنسيًا سيكتتبون آخرين للانضمام إليهم». لاحظ كيفَ أن المثلي الجنسي والغاي هما مترادفان في استخدامه. انظر:

Boellstorff, **The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 233n.

ينتقد بولستورف أيضًا كتاب نيفيل هود المهم **الحميميات الإفريقية: العرق والمثلية الجنسية والعولمة**

Neville Hoad, **African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007)

في ما يتعلّق بمحاججاته حول الطابع الإمبريالي لمعظم ما تقوم به الأممية المثلية بالإصرار على أن هذه المحاججات جدالية وتعوزها الحقائق: «يُلقى بمثل هذه الأنواع من الاتهامات، الموجودة أيضًا في أعمال باحثين كجوزيف مسعد، بشكل نمطي على المستوى الجدالي، وذلك بقليل من الأدلة وببالغ إساءة التشخيص في ما يتعلّق بحجم وقوة وتشكيل ونوايا الشبكات الشذوذية الناشطة والعابرة للدول». (Boelstorff, «Queer Trajectories of the Postcolonial», **Postcolonial Studies11**, no. 1 (2008): 116). ويستمر بولستورف، في مراجعته لأدبيات الدراسات الشذوذية، ليقترح مزاعم أخرى غير مُثبتة كهذه تسيء قراءة أبحاث جاسبير بوار (يُحيلُ إلى مقالها: Circuits of Queer Mobility: «Tourism, Travel, and Globalization», **GLQ 8**, nos. 1 - 2 [2002]: 101 - 37 وإلى أبحاثي)، متهمًا أنه «مقارنةً بأكثر البحوث اعتمادًا على الإثنوغرافيا فإن أعمالًا كهذه غالبًا ما تفترضُ أن الأشخاص من خارج الغرب من الذين يسمون أنفسَهم بالسحاقيات أو المثليين تنقصهم الأصالة وبأنهم أثرياء، ومرتبطون بالمنظمات غير الحكومية، وغير مقيدين بالعيش في مكان محدد ومنقطعون بنهاية المطاف عن ثقافاتِهم». انظر:

Tom Boellstorff, «Queer Studies in the House of Anthropology», **Annual Review of Anthropology 36** (September 2007): 23. =

يجدر بنا التنبّه إلى أنّ «الإمبريالية»، كما يذكرنا إدوارد سعيد، «هي تصدير الهوية»[1]. فهي تعمل في منظومة إنتاج ما ليس أوروبيًا على أنّه آخرٌ، وفي بعض الأحيان على أنّه تقريبا مثيل أوروبا نفسها (أو أنّه يمكن أن يكون تقريبًا مثيلها).

سعى ديميليو لإظهار أن تأثير الرأسمالية على ظهور الهويات المثلية الذكورية والسحاقية في الغرب كان على السواء نتيجة للتأثيرات الموضوعية والتأثيرات الذاتوية لرأس المال، حيث إنّ التنمية الموضوعية لعلاقات العمل، التي تطلّبت ترتيبات جديدة للسكن والهجرة العمالية وحلِّ أو تقويضِ أواصرِ القربى والارتباطات العائلية وتنمية مجتمع استهلاكي، والظهور الذاتوي لشبكات اجتماعية تُنتِجُ وتُشكِّل وتعبّر عن شهوات جنسية تتناسب مع هذه التغيّرات، هما ما أدّيا إلى تطور الهويات الجنسية. رغم هذا فإن الحد الذي أصرّ عليه المنادون بالهويات الجنسية في حملتهم الهجومية بظهور هذه الهويات في عدد من الدول في الأطراف باعتباره برهانًا على حدوث تطور مواز فيها لما حدث في أوروبا والولايات المتحدة يستند إلى الهويات الذاتوية للبعض القليل من أفراد من نخبة هذه المجتمعات، ويهمل غياب البنى الاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى ظهورِها في الغرب.

لم يُسائل المنادون بالهويات الجنسية من الأميركيين والغرب أوروبيين أبدًا المسار الغائي القائل إن ثمّة نتيجة واحدة ممكنة ستترتب على عولمة رأس المال في أنماط وأشكال العلاقات الجنسية الحميمية والهويات الجنسية عبر العالم، هي أنها ستكون بالتحديد ذات النتيجة التي أنتجها رأس المال في الأجزاء الخاصة بهم من العالم. وبالفعل، فإذا اعتقدوا، مثل اللينينيين في سياق مختلف، أن رأس المال سيخلقُ فقط الظروف الموضوعية لمأسسة

= ما يقوله بولستورف يعبر عن سوء فهم صارخ، إذ ليس لأبحاثي أو لأبحاث بوار استثمار في أي شيء متعلق بالهويات، «أصلية» كانت أم «زائفة». وقد يكون شعور بولستورف بالإحباط إزاء أبحاثي في هذا الشأن هو نتيجة رفضي العنيد للاشتغال كمُخبِر محلي عن الجنسانية «العربية» و«المسلمة» أو «الإسلامية» عن طريق تقديم معلومات في هيئة إثنوغرافيا، وبسبب رفضي أن أقبل مفهوم «الجنسانية» نفسه بوصفه مفهومًا عابرًا للتاريخ وعابرًا للجغرافيا وبوصفه مفهومًا وصفيًا وتحليليًا ذا قابلية كونية للتطبيق. ففي مراجعته للأدبيات عن هذا الموضوع، يُسائل بولستورف بطريقة مثيرة للإعجاب تاريخية الهويات التي تأتي مجتمعة تحت لافتة «السحاقيات والغاي والجنس الثالث والمتحولين جنسيًا والشذوذيين والكونة الممكنة لها» لكنه لا يسائل مفهوم «الجنسانية» نفسه، الذي يرى أنه موضوعي وكوني على السواء. ويختم معلنًا أن المسح الذي قام به «قد قدّم ملاحظات مهمة عن مكانة الجنسانية في الرحلة الإنسانية» حيث ما يعنيه بكلمة «الإنسانية» هو على الأغلب أنها الشيفرة المُكرِنة للأوروبي وللأورو ـ أميركي (المصدر السابق، ص، 27).

(1) Edward W. Said, **On Late Style: Music and Literature against the Grain** (New York: Pantheon, 2006), 85.

ثنائية مثلي - غيري، فإنّهم يأملون أن يلعبوا دور الحزب الطلائعي في الإتيان بالظروف الذاتوية وأن يقودوا الجماهير لتحقيق المثلية والغيرية الجنسية، التي لن يكون بمقدور الجماهير أن تأتي بها من تلقاء نفسها. وحتى وبالرغم من أن الظروف الذاتوية والموضوعية التي أنتجها رأس المال في الغرب ليست بيِّنة خارجه، فإن المنادين بالهويات الجنسية يتنطعون بتقديم مثالٍ وحيدٍ لا غير لدعم موقفهم من العالم العربي، هو بالتحديد منظمة «حلم» اللبنانية، التي أُسِّسَت في نهاية 2004 وتتكوّنُ حاليًا من ثلاثين عضوًا «مثليًا» في بلد عدد سكانه أربعة ملايين نسمة وفي عالم عربي عدد سكانه 350 مليون نسمة[1]. والطريف هنا أن «حلم» ليست مبدعة أبدًا في مساعيها. فقد حاجج دنيس ألتمان في عام 1996 أن:

كثيرًا من المثليين غير الغربيين انجذبوا لنموذج غربي يسعون لتحقيقه، عن وعي أم عن غير وعي، لفرضه على حركاتهم. وتُساعدهم هنا خطابات حقوق الإنسان واللغة الأكثر تحديدًا لمرض الأيدز/ فيروس نقص المناعة (وهكذا يُصبِحُ الاعتراف بمجتمعات المثليين مطلبًا دائمًا في معظم مؤتمرات الإيدز العالمية). فعندما يُعبّر عن هذه المطالب باسم تمثيل الآسيويين أو جنوب أميركيين، فهل هذا يعني أنّ المضطَهَدين هُم مَن يطالبُ بأن يُسمعوا أو أنها مرحلة جديدة من استدخال الإمبريالية[2]؟

تقديري هو أن سجل الخمسة عشر عامًا الأخيرة يوحي بالإجابة الثانية بقوة أكبر بكثير من الإجابة الأولى، ولا ينطبق هذا فقط على حالة «المثليين غير الغربيين» بل أيضًا وبنفس القوة على غير الغربيين الذين يعانون من رُهاب المثلية.

أما في حالة «حلم»، فقد تم تمويل المنظمة منذ عام 2005 من قبل مؤسسة فورد ومؤسسة أَسْترِيا السحاقية للعدالة (Astraea Lesbian Foundation for Justice)، وهي منظمة مثلية أممية بنيويورك تموِّلُ المنظمات المثلية التي تفصلها عن الولايات المتحدة «القارّات واللغة والثقافة»، وهي بدورها تُموَّل أيضًا بمبالغ ضخمة من مؤسسة فورد[3]. وتقدم السفارة الهولندية

---

(1) عن «حلم» (وهي اختصارٌ لـ «الحماية اللبنانية للمثليين») كشف «المستشار الاجتماعي» للمنظمة شربل ميدع لنا عن عدد أعضائها ذاكرًا بأنهم أربعون عضوًا «عشرون بالمائة منهم ليسوا مثليين جنسيًا ولكنّهم يناصِرون حقوقنا». انظر «حلم تعتصم ضد العنف»، السفير، 23 شباط/ فبراير 2009.

(2) Dennis Altman, «Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities», **Social Text, no.** 48 (Autumn 1996): 85.

(3) انظر موقع أستريا: **http://www.astraeafoundation.org/about/.** وحول رعاة أستريا الممولين، انظر تقرير أستريا السنوي المتوفر على موقعها الإلكتروني، 36.

ومؤسسة هاينريش بول (Heinrich Böll Foundation) مِنحًا مالية لـ «حلم» أيضًا، فضلًا عن المِنح التي يقدمها تحالف هارتلاند (Heartland Alliance) بشيكاغو (التي تموِّلُ المنظمات المثلية فقط في العالم الثالث - نيجيريا وسريلانكا وغواتيمالا ولبنان)[1] ومؤسسة الأمم المتحدة المهتمة بمرض الإيدز «يو أن إيدز» (UNAIDS) والبنك الدولي[2]. ومن الجدير بالتأكيد عليه هنا هو أنه لم يقم مجتمع مثلي كان موجودًا أصلًا في لبنان بتأسيس مؤسسة «حلم»؛ بل في الواقع إن هدف مؤسسة «حلم» هو إنشاء وإقامة مجتمع كهذا[3].

كيف يمكن للمرء إذًا أن يدرس تصنيفًا للمعرفة، وموضوعًا للبحث السوسيولوجي، وابستمولوجيا تجربة معيّنة، ومفهومًا ممأسَسًا يتم طرحه لإنتاج معيارية اجتماعية، ناهيك عن أنه مفهوم أساسي لتشكيل الذات، وهذه أساسًا هي ماهية الجنسانية باعتبارها استخدامًا أوروبيًا حديثًا، في مجتمعات لا تطرحه على أنه وسيلَةً لتشكّل الهويات الذاتية أو لفهم

(1) انظر موقعهم الإلكتروني على:
http://www.heartlandalliance.org/international/partners/global-equality-network.html.

(2) انظر
See HELEM: A Case Study of the First Legal, Above-Ground LGBT Organization in the MENA Region, report published 21 October 2008, 11 _ 12.
يعتمد موقع المنظمة بالكامل اللغة الإنكليزية، وإن كان ينقل مقالات باللغة العربية كانت قد ظهرت في الصحف. وهنا أشير إلى السجال الأخير بين مدير «حلم» التنفيذي غسان مكارم وبيني حول تعليقاتي على منظمة «حلم» في مقابلة منشورة:
«The West and the Orientalism of Sexuality: Joseph Massad (Columbia University) talks to Ernesto Pagano», Reset DOC, 1 December 2009, **http://www.resetdoc.org/story/the-west-and-the-orientalism-of-sexuality/**
(نُفِذَ إليه في نيسان/ 1 أبريل 2014). انظر أيضًا رسالة إلى المحرر كتبها غسان مكارم
Ghassan Makarem, «We are not Agents of the West», Reset DOC, 10 December 2009, **http://www.resetdoc.org/story/we-are-not-agents-of-the-west/.**
وقد نُشِرَ ردّي عليه في 14 كانون الأول/ ديسمبر 2009:
http://www.resetdoc.org/story/i-criticize-gay-internationalists-not-gays/.

(3) في مقال أخير له يسرد فيه زعمه حول «قصة» إنشاء منظمة «حلم»، لا يذكر مديرها الحالي غسان مكارم حتى أسماء مؤسِّسي المنظمة أو الخلافات الداخلية التي أدّت إلى انسحاب الكثيرين منهم ومن أعضاء «حلم» في السنوات القليلة الماضية، فضلًا عن ذكر الخلافات التي أدّت إلى استلامه قيادة المنظّمة. وفي الحقيقة فإن التاريخ الذي يُقدِّمه هو عامٌ لدرجة أن القارئ لا يظفر إلا بالقليل جدًا من المعلومات عن المنظمة باستثناء الإشادة البلاغية بمعاداتِها المزعومة للإمبريالية، فيما هي في حقيقة الأمر مدرجة على قائمة تمويل المنظمات الإمبريالية التي تتبّعُ «حلم» أجندتها بكثيرٍ من الحماس. انظر:
Ghassan Makarem, «The Story of Helem», **Journal of Middle East Women's Studies 7**, no. 3 (2011): 98 _ 113.

السلوك الإنساني أو الشهوات الجنسية عند الإنسان؟ لعلّ ملاحظة فوكو في ما يتعلّق بالأساس الطبقي الخاص للجنسانية الأوروبية ستوضح الأمر في هذا السياق:

> **إذا كان صحيحًا أن الجنسانية هي منظومة من التأثيرات أُنتِجت في الأجساد والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية من قبل طرحٍ خاص مشتقٍّ من تقنية سياسية معقّدة، فعلى المرء أن يعترف أن هذا الطرح لا يعمل بطريقة متناظرة في ما يتعلّقُ بالطبقات الاجتماعية، وبالتالي، لا يُنتِجُ نفس التأثيرات فيها... علينا أن نذكر أن ثمّة جنسانية برجوازية وبأن ثمّة جنسانيات طبقية. أو بالأحرى أن الجنسانية هي في الأصل برجوازية تنتج خلال تحولاتها وتغيراتها المتتالية تأثيرات طبقية معيّنة**[1].

إن عدم التناظر هذا في طرح الجنسانية الأوروبية البرجوازية في المستعمرات يتفاقم مع ظهور الهويات الجنسية التي ولّدتها الخطابات الأوروبية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بشأن الهوية عمومًا وابتكار تصنيفات وتجارب وموضوعات المعرفة المسماة بالغيرية الجنسية (التي لم يظهر مغزاها المعياري حتى القرن العشرين)[2] والثنائية الجنسية، والمثلية الجنسية، فضلًا عن الهويات الاجتماعية اللاحقة التي ترتبت عليها والتي تطوّرت في سياقات معيّنة في الولايات المتحدة تحت لافتة الهويات المثلية الذكورية (الغاي) والسحاقية وآخرِها «المستقيمة» جنسيًا.

وعلاوة على هذا فإذا كان تاريخ الخطاب المثلي الذكوري والإناثي في الولايات المتحدة قد نشأ عن حركة معارضة ثقافية طالبت بالحق في أن تكون **مختلفة** عن الغيريين الجنسيين ولكن أن تكون لها حقوق **مطابقة** لحقوقهم، فإن مرحلتها الثانية تمت من خلال تسريحها لنفسها كحركة ومأسستها في لجان، وفي برامج أكاديمية، وهيئات حكومية وهيئات مجتمع مدني لصناعة السياسة، وفي منظمات دولية غير - حكومية تهدف إلى انتزاع الاعتراف بحق

---

(1) Michel Foucault, **The History of Sexuality**, vol. 1, Introduction (New York: Vintage, 1980), 127.

من المؤكّد أن فوكو لم يكن أول منظّرٍ يتحدّثُ عن الأساس الطبقي للجنسانية. ففي سجِّلٍ مختلِف يؤكّد ف. ن. فولوشينوف في سياق نقده في عشرينيات القرن المنصرم للتحليل النفسي أن «الميول المثلية الجنسية للهيلينيين القدماء من الطبقة الحاكمة لم تُنتِج بالمطلق أية تناقضات في أيديولوجيتهم السلوكية؛ بل ظهرت بحرية في كلام علني ووجدت حتى تعابير أيديولوجية مشكّلة (كمأدبة أفلاطون)». وما يتحدث عنه فولوشينوف هنا هو بالطبع الشهوة للجنس المثيل والممارسات الجنسية وليس الهويات.

V. N. Voloshinov, **Freudianism: A Marxist Critique** (London: Verso, 2012), 145.

(2) انظر: Jonathan Ned Katz, **The Invention of Heterosexuality** (New York: Dutton, 1995).

المثليين والمثليات بأن يكونوا **مطابقين** للغيريين الجنسيين، **لا مختلفين** عنهم. وكما تصيغ ذلك ليسا دوغان:

> **لقد تحوّلت أغلب منظمات الحقوق المدنية للمثليين والمثليات المسيطرة على مستوى البلد، والتي لم تعد تمثل حركة تقدمية لها جمهور واسع، إلى جماعات ضغط وشركات علاقات عامة وشركات قانونية لنخبة مثلية ثرية تضيق باطراد. ونتيجة لهذا فإن الدفع باتجاه شرعنة الزواج المثلي وحق المثليين بالانخراط في الخدمة العسكرية قد حلّ مكان طيفٍ كبيرٍ من المسائل السياسية والثقافية والاقتصادية التي كانت قد حشدت المجموعات الوطنية عندما انبثقت في بداياتها في سياق حركة تقدمية اجتماعية قبل عدة عقود[1].**

أما عدم وجود حركات اجتماعية شبيهة في أي مكان فيما يُساءُ تسميّته بـ«العالم الإسلامي» فلم يمنع الجهود الأوروبية والأورو - أميركية من أن تسعى لمأسَسَة الهويات المثلية الغاي (الذكورية) والسحاقية (رغم أنّه نادِرًا ما يشدّدُ على الأخيرة، فيما عدا إدراجها خطابيًا) من خلال المنظمات غير الحكومية الغربية والمُموّلة غربيًا التي أغرقت المجتمع المدني في هذا «العالم الإسلامي» وعبر المشاريع الأكاديمية المتمركِزة في جامعات الولايات المتحدة وبعض الجامعات الأوروبية. وإنّها بالكادِ لصدفة أنّ اللحظة التاريخية لظهور الأممية المثلية هي لحظة العولمة النيوليبرالية التي انتشرت في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية وتصادفت مع الضعف السوفييتي المطرد الذي انتهى بسقوط الاتحاد السوفييتي. وفي الواقع، سيقوم الحض على ربط حقوق المثليين بالحملة الغربية المعادية للشيوعية في عهد الريغانية والثاتشرية، وخصوصًا في عام 1984 عندما دُشّن هذا الربط بإنتاج فيلم دعائي أنتج فرنسيًا ضد النظام الكوبي عنوانه **سلوك سيئ** (Mauvaise Conduite) من إخراج المنشقّين الكوبيين نيستور ألمدنروس وأورلاندو خيمينيس ليبال)، والذي استهدَفَ النظام الكوبي باعتباره منتهِكًا طغيانيًا لحقوق المثليين. وقد حاز الفيلم جوائز عدة لحقوق الإنسان في أوروبا الغربية إضافةً إلى «جائزة الجمهور لأحسن فيلم وثائقي» في «مهرجان سان فرانسيسكو العالمي لأفلام (الغاي) والأفلام السحاقية» في 1984[2].

(1) Lisa Duggan, **The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy** (Boston: Beacon Press, 2003), 45.

(2) حول مسألة الشيوعية والمثليين الكوبيين انظر:
Lourdes Arguelles and B. Ruby Rich, «Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience», part 1 in **Signs 9**, no. 4 (Summer 1984): 683 _ 99, and part 2, **Signs 11**, no. 1 (Fall 1985): 120 _ 35.

إن حالة «حلم» هي مثال نموذجي لما جرى للحركات النسائية في العالم العربي بعد انتشار المنظمات غير الحكومية الممولة أميركيًا وأوروبيًا والمرتبطة بالأجندة النيوليبرالية الغربية. ومما يستحقُّ التنبّه إليه في هذا الصدد هو مأسسة تيار أساسي من النسوية الأميركية التي برزت خلال السبعينيّات في السياسات الحكومية وقوانين الولايات المتحدة، وهو ما فرضته بعد ذلك حكومة الولايات المتحدة على العالم من خلال آليّة الأمم المتحدة والمؤسسات الغربية الخاصة[1]. وإذا كان الفكر النسوي الذي طغى إبان عقد السبعينيّات قد فقد كثيرًا من جاذبيته وألقه في الأكاديمية الأميركية بحلول نهاية الثمانينيّات لمصلحة مناهج نسوية أكثر عمقًا انتقدَتْ المقاربات الليبرالية والأخلاقوية، فإن ما دُوِّلَ وأصبح ممأسسًا في المنظمات غير الحكومية المموّلة غربيًا التي اجتاحت العالم الثالث كجزء من العصر النيوليبرالي كان، كما رأينا في الفصل الثاني، هذه النسوية البروتستانتية البيضاء المبكّرة التي مثّلت الطبقة الوسطى باعتبارِها النموذج الكوني الذي ينبغي الاحتذاء به. وكان ظهور منظمات غير حكومية كهذه، بوصفها بديلًا لمجتمع مدني محلّي، وتوظيفها للعديد من الناشطات اللواتي حُوِّلنَ إلى مديرات يعملن برواتب في منظّمات، هو ما دفع الاستراتيجيات والأهداف القائمة للخطاب المحلي إلى تبني الطّابع الأميركي من نسوية السبعينيّات. وفي حقيقة الأمر، فإن الناشطات المحليات والمفكرات المحليات أيضًا، وكثيرٌ منهن تلقين تعليمهن في الغرب، من طواقم هذه المنظمات غير الحكومية، يجهلن تمامًا الاتجاهات الأخيرة في النسوية الأميركية، باستثناء ما يخص انعطافة التعدّد الثقافي multiculturalist، الذي عزز قوّة نسوية السبعينيّات عبر وضعها في قالب جديد، ويفخرن بتبنِّيهن الحديث لهذه النسوية على أنها نظرية أكاديمية معاصِرة ويُظهِرن قليلًا من المعرفة بالنقد الصارم الذي تم توجيهه لها منذ الثمانينيّات في الأكاديمية الأميركية من قبل الباحثات النسويات بالولايات المتحدة من البيض وغير البيض كما من الباحثات العالمثالثيات (بمن فيهن العربيات والمسلمات) النسويات (اللواتي ذكرناهن في الفصل السابق). وقد كان خطاب ناشطي الأممية المثلية الذي اتّبَعَ نسوية السبعينيّات هو أيضًا ما فرضته حكومة الولايات المتحدة والمموِّلين الأميركيين على بقية العالم وما تبنته منظمات كـ «حلم»، غافلةً تمامًا عن النقد الذي وجهه منذ التسعينيّات الحقل الأكاديمي المسمى بـ «نظرية الشذوذية»

(1) عن مأسسة النسوية الأميركية في السبعينيات في الولايات المتحدة انظر:
Janet Halley, **Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

Queer Theory للنظريات والسياسات الجنسية التي دفع بها خطاب ودراسات المثلية في المرحلة السابقة لتطورهما.

لقد أصبح التبني الحكومي الأميركي للأممية المثلية ممأسَسًا ومُركّزًا على ما يُسمِّيه بالعالم «الإسلامي» لدرجة أنّ سفارة الولايات المتحدة في إسلام أباد والقائم بأعمال السفير ريتشارد هوغلاند وأعضاء من منظمة المثليين والمثليات في وكالات الشؤون الخارجية(Gays and Lesbians in Foreign Affairs Agencies (GLIFFA استضافت «أول (يوم فخر المثليين) للمثليين والمثليات والثنائيين الجنسيين والمتحولين جنسيًا» في 26 حزيران/ يونيو 2011. وقد شرح البيان الصحافي لسفارة الولايات المتحدة في باكستان أن: «هذا الجمع يُثبت دعم سفارة الولايات المتحدة المستمر لحقوق الإنسان، بما فيها حقوق المثليات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا في باكستان في وقت تهاجَمُ فيه هذه الحقوق باضطراد من قِبل العناصر المتطرِّفة في طول وعرض المجتمع الباكستاني». ويُخبِرُنا البيان الصحافي أن «القائم بالأعمال قال، مخاطبًا نشطاء المثليين والمثليات والثنائيين والمتحولين جنسيًا، ومعترفًا بأن النضال من أجل حقوق المثليين والمثليات والثنائيين والمتحولين جنسيًا في باكستان لا يزال في بدايته: (أريد أن أكون واضِحًا معكم؛ الولايات المتحدة موجودة هنا لدعمِكم وللوقوف إلى جانبكم في كلّ خطوة من نضالكم)»[1]. ويملي هذا النموذج النيوليبرالي الإمبريالي الأميركي لكوننة المفاهيم الجنسية والنوعية، لا سيما في العالم «الإسلامي»، بكثير من السياسات والسجالات المعاصِرة بشأن «الجنسانية» و«الإسلام». أما إعلان البيت الأبيض لإدارة أوباما في كانون الأول/ ديسمبر 2011 أن حكومة الولايات المتحدة سترُبطُ برنامجها للمساعدات الأجنبية باتباع دول أخرى لمنظورها للحقوق الجنسية و«حماية» الهويات الجنسية، وهو ما تكرر أيضًا في خطاب لوزيرة الخارجية هيلاري كلينتون، لهو الأحدث والأضخم من بين الإجراءات الإمبريالية لهذه السياسات[2]. ويتعيّن أن يُذكر في هذا الصدد أن إعلان أوباما إنما يتبع في الواقع سياسة

(1) من موقع السفارة الأميركية **http://islamabad.usembassy.gov/pr_062611.html** (نُفِذَ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014).

(2) انظر:
«Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies: International Initiatives to Advance the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Persons», issued by The White House Office of the Press Secretary, 6 December 2011.

رئيس الوزراء البريطاني دافيد كاميرون، الذي هدّد بتعليق المساعدات لنيجيريا في تشرين الأول/ أكتوبر 2011 نتيجة أسلوب الأخيرة في التعامل مع مسألة حقوق المثليين[1].

ليس هذا بالضرورة منفصِلًا عن حقيقة أن الباحثين الأوائل الذين كتبوا عن الجنسانية «في الإسلام» كانوا ليبراليين عربًا[2]، بينما ينتمي بعض الذين يكتبون عن مسألة «الجنسانية والإسلام» منذ أواخر الثمانينيات للتيارات السياسية الإمبريالية النيوليبرلية اليمينية. فمثلًا، ستيفن و. مُري، وهو أحد محقِّقَيْ الكتاب المبكر عن **المثليات الجنسية الإسلامية**[3]، هو عضوٌ في «المنتدى المثلي المستقل» (Independent Gay Forum) اليميني والنيوليبرالي الذي أسهم فيه بمقال تحت عنوان «لماذا لا آخذ نظرية الشذوذية على محمل الجد»[4]. وأفسانه نجم أبادي نفسها، وهي يسارية سابِقة اعتنقت اليمينية وناصرت الإمبريالية قبل عقد من الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وهاجمت إدوارد سعيد على تجرؤه على انتقاد المواقف المناصِرة للحرب على العراق التي تبناها توماس فريدمان وبرنارد لويس وفؤاد عجمي وزوجها السابق كنعان مكية في 1990 ـ 1991، ودافعت عنهم كلّهم بشراسة، مصرّة على أن انتقادات سعيد هي بمثابة «النظير الخطابي للاغتيال السياسي». وفي سياق هجائها لسعيد تبرعت نجم أبادي بابنتِها، نصف العراقية، كمثال لدحض مزاعم سعيد عن العنصرية الأميركية ضد العرب، ساردة كيف أنه تم احتضان ابنتها، بحسب زعمها، من قبل أساتِذتها الأميركيين (البيض) في المدرسة أثناء حرب الخليج في 1990/ 1991 وأن هذا يدلّ على غياب العنصرية المعادية للعرب في الولايات المتحدة[5].

---

(1) Dotun Ibiwoye, «Gay Right Controversy: A Gathering Storm over Cameron's Comments», Vanguard, 23 November 2011.

(2) تشمل الأمثلة كتاب فاطمة المرنيسي، **ما وراء الحجاب: ديناميكيات الذكر والأنثى في المجتمع المسلم الحديث**.
Fatima Mernissi, **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society** (Cambridge: Schenkman, 1975)
و: Abdelwahab Bouhdiba, **La sexualité en Islam** (Paris: Presses universitaires de France, 1975).
انظر كتابي **اشتهاء العرب** الذي يناقش كتابيهما
Desiring Arabs, 57 _ 144 and 57 _ 152 respectively. See also B. F. Musallam, **Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(3) Stephen O. Murray and Will Roscoe, eds., **Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature** (New York: New York University Press, 1997). انظر كتابي **Desiring Arabs** 170 _ 171

(4) محالٌ إليه في Duggan, **The Twilight of Equality**, 49.

(5) Afsaneh Najmabadi, «Said's War on the Intellectuals», letter to the editor, **Middle East Report** 2 (November-December 1991): 42 _ 43.

ومع هذا فإن النقلة الأحدث إلى مفهوم الشذوذية/ التشويذ Queerness (وهذا المفهوم الجديد يشير إلى أي شخص يمارس فعلًا جنسيًا مع فرد من نفس الجنس أو من الجنس الآخر ينافي التعريف المعياري السائد للغيرية الجنسية وللنوع الاجتماعي والأدوار الجنسية المعيارية المنوطة بها؛ ويشير مفهوم الشذوذية أيضًا إلى الفعل الجنسي نفسه وليس فقط للشخص الذي يقوم به) في الولايات المتحدة باعتباره مفهوم مقاوم للجوهرانية الهوياتية للهويات المثلية والغيرية كـ «غاي» و«مستقيم» straight، سواء أكانت ناجحة أم لا، إلا أنّها مثل سابقاتها أيضًا، تستبقي صبغتها المحلّية وليست قابلة للتحوّل أو الترجمة بسهولة، كما يتخيّل ذلك كثيرٌ من الكتّاب والنشطاء في حقل الجنسانية في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية. ولا يعني هذا أن السلطات الكولونيالية الأوروبية لم تطرح أو لم تحاول طرح تصنيف وموضوع الجنسانية والهويات المتعلِّقة بها باعتبارِها نمطًا من تشكّل الذات أثناء حُكْمها للشعوب غير الأوروبية المُخضَعة كولونياليًا. بل ما يعنيه هو أن هذا الطرح للجنسانية قد تم استدخاله عمومًا (وأحيانًا تمّت مُقاومتهَ) على مستوى الخطاب الفكري (ولكن ليس على المستوى التشريعي إلا لمامًا)، ولكن لم يتم استدخاله إلا نادرًا على مستوى الممارسات، بل تمّت مقاومته مرارًا على هذا المستوى ما أدى إلى فشله بأن يصبح إبستمولوجيا أو أنطولوجيا مُهيمِنة وهو الوضع الذي تدرسه بشغف وتراقبه وتعلق عليه الأنثروبولوجيا الأوروبية والأورو - أميركية وبكثير من الفضول في دراساتها للثقافات غير الأوروبية.[1]

وعلى المستوى الأكاديمي، لعلّ المشكلة الأبرز في دراسة الجنسانية والثقافة هي الميل نحو دمج الآخرين في الذات الأوروبية تحت مظلة الكونية باعتبارها ما يفرز تطابقًا كاملًا

= برزت سياسات نجم أبادي اليمينية بقوة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عندما غلبها شعورٌ بـ«العار» و«المسؤولية» تجاه ما حدث. فقد أصرّت على أن أي عربي أو إيراني يدين هذه الأفعال ولكنه يحاول بأية طريقة أن يشرح التاريخ القابع وراء المرارة التي يشعر بها العرب والإيرانيون تجاه الولايات المتحدة نتيجة الأذى التي تسبّبت به وتستمرُّ في التسبب به لهم سيكون متواطئًا مع الإرهاب: «في كلّ مرةٍ نقول فيها (ولكن)، وفي كل مرة نختار أن ‹نشرح› نُصبحُ متورطين في إعادة توليد ثقافة سياسية ومنظور أخلاقي أصبح جزءًا من حالة كينونة في العالم قد سمحت بخطف الرهائن والتفجير الانتحاري. وهي ما سمحت بمأساة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر». وأصرّت نجم أبادي على أنّه ينبغي دومًا على الفلسطينيين والإيرانيين أن يعتذروا للبيض الأميركيين والإسرائيليين اليهود عن أي عمل عنف ارتكبه ضدّهم أي فلسطيني أو إيراني، إذ في حال لم يعتذروا، سيغدوا كل الفلسطينيين والإيرانيين (وفي الواقع كلّ «الشرق أوسطيين») «متورطين في تلك المأساة».
Afsaneh Najmabadi, «Wrong Regardless», letter to the editor, **Iranian**, 18 September 2001, **.http://iranian.com/Opinion/2001/September/Wrong/index.html**

في الهويات على المستوى العالمي، أو تصوير الآخر باعتباره ممثلًا لآخرِّية جذرية لا يمكن جَسرُها تحت مظلة المحلية باعتبارِها ما يفرز اختلافًا جذريًا مع الهويات الأوروبية. ولا تؤّدي حصيلة مقاربات كهذه فقط إلى ارتكاب أخطاء بحثية عن طريق قراءة الدلالات من خلال مشبك غربي للتأويل، وإنما ارتكاب أخطاء منهجية أيضًا، عن طريق المخاطرة بتشييء ثنائية غيري/ مثلي المُهيمِنة حديثًا في الغرب، إمّا بوصفها ظاهرة عابرة للتاريخ وعابرة للجغرافيا وعابرة للثقافة وإما بوصفها ملمحًا يُميِّزُ المفهوم المتفوّق للإنسان كما هو مُعرّفٌ بالتجربة الأوروبية ومُؤوّليها، أو حتى باعتباره النتيجة الحميمية للاختراق الرأسمالي[1].

منذ مأسسة ثنائية غيري/ مثلي في الطب والقانون الغربي في القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين وانتشارها على سطح، وفي ثنايا، المنتجات الثقافية، قام المؤرِّخون الثقافيون والناقدون الأدبيون في الأكاديمية بالولايات المتحدة وغرب أوروبا بتبني هذه الثنائية باعتبارها حقيقة عابرة للتاريخ وعابرة للثقافة وأن مهمة البحث الأكاديمي مقتصرة على تأويلها وفق معطياتها لا أكثر. وقد صاغت إيف كوسوفسكي سيدجويك المسألة كالآتي: «إن فهم أي مظهر تقريبًا من الثقافة الغربية الحديثة سيكون، ليس ناقِصًا فقط، بل تالِفًا في جوهره المركزي إن لم يتضمن تحليلًا نقديًا للتعريف الحديث لثنائية مثلي/ غيري»[2]. وفيما كانت سيدجويك حذِرة في قصر مزاعمها على «الغرب الحديث»، فإن آخرين كانوا أقلّ حذرًا. فلم يتوقف الأمر على استحضار شخصيات من الماضي المخترع لأوروبا وبقية الكون (من أفلاطون وصافو وكاتالوس وأوفيد وأبو نواس إلى أوسكار وايلد ومارسيل بروست) وإسباغ هويات جنسية عليهم تتناسب مع الثنائية المبتكرة حديثًا باعتبارِها تُعرّف شهواتهم وتجاربهم وهوياتهم الجنسية، بل لم تسلم أيضًا شخصيات من العالم المعاصر الذي يقع خارج التعريفات الغربية من الاستحضار إلى هذه الثنائية الجنسية الجديدة باعتبارها المنظور التأويلي الوحيد الممكن لشهواتهم وتجاربهم وهوياتهم.

كانت كاث ويستون قد جادلت في 1993 في دراسة مسحِية أن «الدراسات المثلية، الإناثية والذكورية، في الأنثروبولوجيا قد بلغت منعطفًا عندما تخطّى الباحثون مهامَ البحث

(1) مقتبس من مقالتي:
«Sexuality, Literature, and Human Rights in Translation» in **Teaching World Literature**, ed. David Damrosch (New York: Modern Language Association, 2009).

(2) Eve Kosofsky Sedgwick, **Epistemology of the Closet** (Berkeley: University of California Press, 1990), 1.

عن حقائق قائمة وتصنيفات ودراسات ارتباطية إلى صياغة أسئلة عن التغير التاريخي والعلاقات المادية وكيف يدرك السكان الأصليون سلوكياتهم التي صورها المراقبون الأكاديميون الغربيون باعتبارها مثلية جنسية أو تعبر عن تحول جنسي transgendering»[1].
وبدورها تعرض كارول فانس تقويمًا قويًا لهذه الأبحاث التي نشرت قبل حلول عام 1990:

يفترِضُ نموذج التأثير الثقافي كمنهج أن الأفعال الجنسية تحمل دلالة ثابِتة وكونية في ما يتعلّقُ بالهوية وبالمعنى الذاتوي. وتنظر الأدبيات باعتياد إلى الاتصال الجنسي مع الجنس المغاير على أنّه «غيرية جنسية» وإلى اتصال نفس الجنس بأنه «مثلية جنسية»، كما لو أن ما يتم رصده هو الظاهرة نفسها في كلٍّ المجتمعات التي تمارس فيها هذه الأفعال. وعندما نعيد النظر في هذه التصريحات، نرى كيف أن هذه الافتراضات ذات مركزية عرقية مثيرة للاهتمام، ذلك أن المعاني التي أضفيت على هذه السلوكيات الجنسية هي المعاني التي أضفاها أولئك المراقبون ومجتمع القرن العشرين الصناعي والمركّب. ويمكن للبحوث المسحية العابرة للثقافة أن تَرْسم إلى حد تقريبي درجة توزُّع الوصال الجنسي الغيري أو المثلي أو معدل ممارسة الوصال الجنسي قبل الزواج. ولكن عندما ينتقل المحقّقون بدلًا من هذا إلى تحديد وجود أو غياب «المثلية الجنسية» أو «ما هو مسموح به جنسيًا» فإنهم ينخرطون في عملية ترجمة زائفة، أي ينتقلون من الفعل أو السلوك الجنسي إلى المعنى الجنسي والهوية الجنسية، وهي ترجمة سترفضها لاحقًا التطورات النظرية... وباختصار فإن نموذج منهج التأثير الثقافي يعترِفُ بالتنوع في أنماط الممارسات الجنسية وبالمواقف الثقافية التي تُشجِّعُ أو تقيّد هذه الممارسات، ولكنه لا يعترف بتنوع معاني هذه الممارسات بحد ذاتها. وعلاوة على ذلك، يتقبل الأنثروبولوجيون العاملون في هذا التأطير بدون مساءلة وجودَ تصنيفات كونية كالغيرية الجنسية والمثلية الجنسية، وجنسانية الذكر وجنسانية الأنثى، والدافع الجنسي[2].

للأسف يتواصلُ هذا الاتجاه في الأعمال الأكاديمية التي تروم ربط «الجنسانية»

(1) Kath Weston, «Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology», **Annual Review of Anthropology 22** (1993): 359.

لمراجعة نقدية وشاملة لأدب نظرية الأداء Performance Theory عن الجنس والنوع الاجتماعي انظر:
Rosalind Morris, «All Made Up: Performance Theory and the Anthropology of Sex and Gender», **Annual Review of Anthropology** 24 (1995): 567 _ 92.

(2) Carole Vance, «Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment», Social **Science and Medicine 33**, No. 8 (1991): 879.

و«الإسلام». ويكشف دافيد فالنتاين المضامين الاجتماعية الداروينية لهذه البحوث كالآتي: «يمكن تفسير اهتمام الأنثروبولوجيين [الغربيين] المثليين الذكور بشرح وتثمين المثليات الجنسية غير الغربية (بين الذكور) (إن لم يكن من طرف الأنثروبولوجيين أنفسهم فعلى الأقل من طرف الآخرين) باعتبارِها سبّاقة وريادية للمثليين (الجنسيين) الحديثين [في الغرب]»[1].

وتبدو نجم أبادي نفسها مشدوهة بالنظريات الميتربوليتانية بخصوص التاريخ الغربي لدرجة أنّها تُعيدُ كتابة كتابها عن إيران على ضوئها. وتقولُ لنا أنها بعد قراءة الكتاب الأساس لإيف سيدجويك واقتراح الأخيرة قراءةَ التاريخ الثقافي الغربي بإدماج التحليل النقدي للتعريف المثلي/ الغيري الحديث، فإنّها (أي نجم أبادي) «خلصتُ إلى إعادة صياغة المفاهيم وإعادة كتابة مخطوطة [كتابي] بأكملِها. وفي الحقيقة كان عليّ إعادة قراءة مصادري البحثية من جديد»[2]. ونتيجة إعادة الكتابة هذه، فإن نجم أبادي لا تقوم بتوثيق أو الكشف عن العملية التي ظهرت من خلالها ثنائية غيري/ مثلي أو أنتِجت أو فُرِضت أو مؤسست في إيران (على افتراض أن هذا التحوُّل قد حدث أصلًا)، وإنما تفرض بالأحرى ثنائية غيري/ مثلي على التاريخ الإيراني باعتِبارِها مشبكًا تأويليًا لبعضِ وثائقه، وبوصفها إبتسمولوجيا تصلُ من خلالِها إلى استخلاصات كانت قد قررتها مسبقًا. وهكذا، حتى رغم أن سيدجويك كانت حذرة جدًا بتحديد أن زعمها ينطبق على الثقافة الغربية الحديثة لا غير، إلا أن الاستجابة لإغراء المحاكاة والتطبيق والكونَنة والتماهي مع هذا التاريخ الغربي الحديث، باعتباره نموذجًا، يُنتِجُ مشاريع بحثية طموحة ذات قابلية للاندماج في النموذج الغربي.

---

(1) انظر:

David Valentine, **Imagining Transgender: An Ethnography of a Category** (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 171.

وحتى أولئك الذين يقرّون بأن الهويات الجنسية الغربية ليست قابلة للكوننة يواصلون الاعتقاد بأنه ينبغي على الحركة المثلية الغربية أن تتدخل لتحرير الأقليات الجنسية عبر العالم. فمثلًا، تؤكد سونيا كاتيال، في دراسة تحليلية معمقة للقوانين والخطابات (فيما عدا اقتراحها بتدخل الحركات المثلية الغربية) بأنّه «بدلًا من تحرير الأقليات الجنسية فإن استخدام الإطارات المبنية على الهوية، للمفارقة، قد يستثنيه أفرادها من الحماية. فأنا أحاجج، بالتالي، أنه يجب على حركة الحقوق المثلية العالمية أن تأخذ في الحسبان الجنسانيات والسلوكيات التي تُصنّفُ خارجَ التوجه الجنسي التقليدي. ليكون الإطار الدستوري لحماية الأقليّات الجنسية ناجعًا عبر العالم، ينبغي عليه أن يعترف أن كثيرًا من الأفراد الذي لا يُصنفون في التصنيفات المعيّنة من الهوية الجنسية أيضًا يستحقون نموذجًا من التحرير يشملُهم».

(Katyal, «**Exporting Identity**», 100).

(2) Najmabadi, **Women with Mustaches**, 3.

ترجمة الشذوذية

في سياق مناقشته لكتاب مايكل وارنر **الخوف من كوكب شذوذي**، سجّل نيفيل هود قلقًا مهمّا رغم أنه كان يعي أن مصطلح «كوكب» في عنوان الكتاب ورد كاستعارة:

> **لا يمكنني أن أرى في استعارة كوكب شذوذي queer planet مجرد استعارة غير مرتبطة بموقع الذات المثلية في الولايات المتحدة وبأنها بريئة من مِخيالاتها الكولونيالية. فبقدر ما تشير نظرية الشذوذية إلى السرد التاريخي الكامن في تكوين مصطلحات التحليل الطبقي والنوعي، فهي تحتاج في نفس الوقت لأن تكون حسّاسة للشروط التاريخية لإنتاج تصنيف الجنسانية وطرحه العالمي المعاصر ودلالاته التي تعاد صياغتها باستمرار[1].**

يغلق الطرحُ المعياري الذي يقدمه عدد من الباحثين، بما أنه طرح يطالب بالدمج، الطريق مسبقًا على إمكانية أية قراءة لماضي أوروبا وبقية العالم وحاضر أوروبا وغيرَ أوروبا خارج محدداته الإبستمولوجية. ولا يمكن النظر إلى هذا الخطأ على أنه سياسيٌ فحسب، حيثُ التحرير الجنسي والالتزام بمساندة هويات الأقليات الجنسية يقف على المحك، بل، الأدهى من ذلك، هو كونه إبستمولوجيًا، حيث يغدو من المتعذر رؤية الشهوات والهويات والممارسات الجنسية إلا عبر عالَم قد تم إخضاعه لثنائية غيري/ مثلي، وهي رؤية لا يمكنها إلا ارتكاب عنف معرفي على أولئك الذين أجبروا على، وجُنِّدوا لـ، عملية الاندماج. وهذا جزء من نفس العملية التي بدأتها الإمبريالية الأوروبية منذ القرن التاسع عشر. وكما يُؤَكِّدُ طلال أسد فإن «صورة (المجندين) كنقيض لـ (المتطوّعين) لا تكشف عن المواقف الأولية للمُكتَتَبين فحسب، وإنما أيضًا عن طبيعة هذا الجيش والحرب التي يخوضُها. ولغرس الرغبة بالتقدم في العالم غير الغربي فقد كان لزامًا إدخال التصنيفات الغربية الحديثة في الخطابات الإدارية والقانونية لذلك العالم. وقد تم من خلال تلك السلطات الخطابية إجبار الشعوب التي يتم (تحديثها) على التخلي عن الممارسات القديمة وتبني ممارسات جديدة»[2].

يتعقّدُ هذا النوع من البحث أكثر مع محاولة نشر حقل نظرية الشذوذية حديث العهد عبر الثقافات كونيًا (يُفترَضُ أن ذلك يحدث على أساس أن مقاربة نظرية الشذوذية معادية

(1) Neville Hoad, «Arrested Development or The Queerness of Savages: Resisting Evolutionary Narratives of Difference», **Postcolonial Studies** 3, no. 2 (2000): 150.

(2) Talal Asad, «Conscripts of Western Civilization», in **Dialectical Anthropology**: Essays in **Honor of Stanley Diamond**, vol. 1: Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives, ed. Christine Ward Gailey (Tallahassee: University Press of Florida, 1992), 340.

للهوية) ومحاولة نشر مفهوم الجنسانية عبر الجغرافيا والتاريخ. إلا أن معاداة مفهوم الشذوذية للهوياتية، المعتمِد في ظهوره التاريخي على تعارضه المُكوِّن لهوياتية غيري/ مثلي، أيضًا غير قابلة للكونَنة بسهولة خارج المجتمعات الغربية الأوروبية والأورو - أميركية (ويمكننا القول، ولا حتى في داخلها)، ولا يمكن للـ «جنسانية» بِعَدِّها ضربًا من السياسات الحيوية (كما عرفها ميشيل فوكو) أن تَعبُر قهريًا الزمان والمكان، أيًا كانت الاستثناءات التي يطرحها الباحثون والنشطاء على شكل تبريرات[1]. وكما يُحاجج غريغ توماس في تأكيده على المضامين المعرقنة لهذه الهوية، فإن «الشذوذي الكوني» هو «التجسد الأحدث، وإن لم يكن الأخير، للإمبريالية الإنسانوية لأوروبا»[2]. فشروط مصطلح شذوذي، الذي اختطِفَ أكثر من مرة من قبل الاستراتيجيين الليبراليين باعتباره شكلًا من أشكال التعدّدية، تكمن تحديدًا في مقاومته للدمج والمَعْيَرة (normativization). فتبعًا للي أدلمان، يحتلُّ الشذوذي موقع النفي. وعملية كونَنَتِه هي نقيض شروط تكوينه. فهو «لا يحصل على قيمته عبر كونه فضيلة قابلة للتعميم، وإنّما فقط في الخصوصية العنيدة التي تُفرِّغُ كل مفهوم يطرح مبدأ الفضيلة العامة»[3]. وهذا لا يعني أن السياسات الشذوذية لا تُساهِمُ في الفهم الليبرالي للمجتمعية. بل، وكما يحاجج مايكل وارنر، فإن:

> **السياسات الشذوذية تستمرُّ اليوم بانتظام في الاستشهاد بمعايير الحداثة الليبرالية كحق تقرير المصير وتمثيل الذات؛ وهي تستمرُّ في الاستشهاد بسياسات المجتمع المدني كنقيض لسياسات الدولة؛ وما هو أكثر أهمية بالنسبة إلي، أنها تواصل تثمين الجنسانية بربطها بالقدرات التعبيرية للأفراد... ورغم أنّ نظرية الشذوذية تُعبِّرُ عن شكوكها في العناصر الأخرى للأيديولوجيا الجنسية الحديثة، إلا أنها تعتمد كليةً على معايير الفردانية التعبيرية وعلى فهم الجنسانية في إطار تلك المعايير**[4].

وكانت هذه الإبستمولوجيا الليبرالية هي ما انبنى عليها كثيرٌ من هذا المجهود المنتِج والدامج للعالم أجمعه في صورة أوروبا، وهو مجهود يرتكز على تصنيفين: كونَنَة الغرب

---

(1) انظر:

Lara Deeb and Dina Al-Kassim, «Introduction», **Journal of Middle East Women's Studies 7**, no. 3 (Fall 2011).

(2) Thomas, **The Sexual Demon of Colonial Power**, 108.

(3) Lee Edelman, **No Future: Queer Theory and the Death Drive** (Durham, NC: Duke University Press, 2004), 6.

(4) Michael Warner, «Something Queer about the Nation-State», in **After Political Correctness: The Humanities in the 1990s**, ed. Christopher Newfield and Ronald Strickland (Boulder, CO: Westview Press, 1995), 367.

باعتباره الإنسانية بحد ذاتها، وترجمة غير الغرب إلى أنماطٍ من الذاتية التي يمكن للغرب أن يعترِفَ بها ويتسامح معها[1]. تتم عملية كونة الإبستمولوجيا والأنطولوجيا الجنسية الغربية بوصفها إبستمولوجيا وأنطولوجيا إنسانية مسبقًا وليس بوصفها منتجات لتواريخ معيّنة؛ رغم أنه عند ظهور مفاهيم جنسية مختلِفة فإن الترجمة إلى أوروبا قد تجعلها قابلة للفهم ومتماشية مع التقويم الغربي لمفاهيم مقابلة لها قياسيًا - وهكذا فلا بدّ من جعل ما يُقدّمُ ويُترجمُ بأنّه «عنفٌ جنسيٌّ ضد النساء»، و«المثليين»، و«الأطفال» خارج الغرب قابلًا للمساءلة أمام المعايير الغربية للحكم الأخلاقي والقانوني. وبالتالي فإن الترجمة هنا تبدو غير ضرورية، إلا على المستوى اللغوي، إذْ ما تقوم به لا يتعدى كونه تحديد التناظر التقريبي بين كلمتين ومفهومين في اللغات غير الأوروبية، أو حتى في اللغات الأوروبية الأخرى، وبين المصطلح الإنكليزي الذي يفتقر إلى إجماع. لقد أصبحت ترجمة العالم إلى الإنكليزية إذًا جهدًا سهلًا لتقديم العالم بوصفه شكلًا متطرفًا أو أكثر بدائية من أوروبا المُتخيّلة هذه (والتي تشكِّل الولايات المتحدة قلبها النابض) قبل تحوّلها عبر التحرير الجنسي، والحقوق الجنسية، ودراسات الجنسانية أو حتى عبر نظرية الشذوذية. إذًا ينبغي استقدام هذا العالم إلى حيز أقربَ من أوروبا المحرّرة المتخيّلة هذه. فعندما أتحدّث عن الترجمة بوصفها عملية دمجية. فأنا لا أشيرُ فحسب إلى ترجمة النصوص الأوروبية وغير الأوروبية إلى اللغة الإنكليزية، وإنما أيضًا ترجمة الممارسات الجسمانية والبنى الأنطولوجية والإبستمولوجيات والهويات الأوروبية وغير الأوروبية. بل وما يفوق ذلك بكثير.

ينطبِقُ هذا أيضًا على العمل النشط لترجمة أوروبا إلى اللغات غير الأوروبية لإحداث تحوُّلات إبستمولوجية، وهو أمر كثيرًا ما يسبقه تبني مصطلحات وتعابير إنكليزية (غاي gay، أو شذوذي queer) في اللغات الأوروبية الأخرى. فمثلًا، لا تعي الباحثة المصرية هالة كمال أن الشذوذية queer معادية للهوياتية، فهي مصمّمة على إيجاد مقابلٍ لها بالعربية، لا سيما أثناء قيامها بترجمة **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية من الإنكليزيّة** إلى العربية. التي تناقش فيها المشاكل العملية للترجمة. فتقول:

بخلاف مصطلح «جندر»، الذي لا يبدو أنّه يتطلّب شرحًا في الكتابات المتخصِّصة،

(1) يُحاجِجُ تيموثي ميتشل بأن البحوث الغربية في «الإسلام السياسي» قد أنجزت بالذات من خلال عملية ترجمة: «يمكن للغة الإسلام السياسي مثلًا أن تظهر في البحوث الغربية فقط من خلال عملية ترجمة تتيح لهم أن يتكلّموا عبر مصطلحات الخطاب التحديثي في الغرب. وليست ثمة طريقة لتفادي مشكلة الترجمة هذه. إلا أنه قلما يعترف هؤلاء المتحفزون للإسهام في المعرفة الكونية للعلوم الاجتماعية بها كمشكلة». انظر:
Timothy Mitchell, «The Middle East in the Past and Future of Social Science», in **The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines**, ed. David Szanton (Berkeley: University of California Press, 2002), 22 – 23.

فقد واجهنا مصطلحًا لا يسعنا إلا أن نستخدم له ترجمةً توضيحية[1]. فقد واجهت سهام عبد السلام وعايدة سيف الدولة، في مقالتين من المقالات التي ترجمتاها، مصطلح «كوير» queer في ما يتعلّق بالهوياتِ الجنسية الفردية والجماعية. ورغم أن مصطلح «كوير» قد بدأ في الظهور في العربية في مواقع معيّنة على الشبكة العنكبوتية، فإنه يبقى غير معروف للغالبية الساحقة من الجمهور؛ ومن هنا يأتي مطلب الترجمة التوضيحية للمفهوم، الذي لم يتطوّر بمضامينه الجنسية والثقافية حتى التسعينيات[2].

وتُضيفُ كمال:

وقد لجأت عايدة وسهام لي في المشكلة التي واجهتهُما في ترجمة هذا المصطلح، الذي لا يوجد له بعد مقابل دقيق في العربية يعكس أبعادَه الجندرية والسياسية. فإلى حدِّ الآن في الحالات التي لا تستخدم الكتابة اللفظية لمصطلح «queer» أي «كوير»، كثيرًا ما تُساء ترجمته إلى العربية عبر استخدام المصطلح ذي الحكم التنديدي «الشذوذ» أو بالتبسيط المخطئ عبر تبني مصطلحي «المثليين والمثليات». وقد عمِلتُ مع عايدة وسهام على ترجمة queer؛ وأثناء نقاشاتِنا ومساعينا لإيجاد الترجمة الأقرب قدر الإمكان، اقترَحت عايدة استخدام مصطلح «الهويات الجنسية اللانمطية»، المساوي تقريبًا لـ «atypical sexual identities»[3].

ورغم عدم انزعاجها من تحويل مصطلح الشذوذية إلى تصنيف هوياتي، بل قيامها باستخدامه بإصرار على أنه هوية، تستنتج كمال ما يلي:

تكمن دلالة هذا التشكل، في هذه المرحلة من الترجمة، في ترجمة المصطلح إلى مقابل واضح لا يستبطن قيمة أو حكمًا اجتماعيًا؛ وكان التركيز لذلك منصَبًا على الهوية الجنسية وما تحيل إليه، وبالأخّص إلى هوية لا نمطية معيّنة. وقد كنا واعيتين عندما قدمنا اقتراحنا لهذه الترجمة التوضيحية لـ «queer» بقصورها، نتيجة تركيزها على الهوية الجندرية (فالـ «الجندر» هو في الأصل مصطلح إشكالي في

(1) كما أشرنا سابقًا في الفصل الثاني، وخلافًا لزعم هالة كمال، تتطلّبُ الترجمة الحديثة لـ «gender» في العربية على أنها «جندر»، والتي لم تكن الترجمة المعتمدة للمصطلح قبل ظهور المنظمات غير الحكومية الغربية، كثيرًا من الشرح، وهذا لا ينطبق على العربية فقط.

(2) Hala Kamal, «Translating Women and Gender: The Experience of Translating The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures into Arabic», **Women Studies Quarterly 36**, nos. 3 _ 4 (Fall/ Winter 2008): 264.

(3) المصدر نفسه، 265.

ترجمته إلى العربية). ورغم ذلك، فنتيجة الافتقار الحالي لمقابلٍ لمصطلح queer في العربية. إلا أنّنا نأمل أنه ربما مع الاهتمام المتزايد بتناول هذه المسألة بالعربية والكتابة عنها في السنوات المقبلة، ستظهر بدائل للترجمة، إما بقلب كلمة «كوير» إلى مصطلح عربي مألوف، أو باستخدام أشكالٍ اشتقاقية أقصر (كـ«اللانمطية» وهكذا دواليك)[1].

يكشف طرح كمال هذا، الذي يعتبر أن مصطلح «كوير» لا يستبطن قيمة اجتماعية أو حكمًا اجتماعيًا، عن جهل كامل بالتاريخ الأنكلو ـ أميركي للمصطلح الذي لم يكن يومًا «خاليًا من القيمة أو الحكم»؛ بل إن استخدامه الأحدث ليس سوى إعادة استملاك لإهانة (حيث إن كلمة «كوير» كانت تستخدم لعقود طويلة في الولايات المتحدة ولا تزال تستخدم كإهانة وسُبّة للمثليين)، وكونه مصطلحًا يروم إعطاء نفسه قيمةً تعْبُر به من صفة الدناءة إلى موقع يمكن فيه تخيّل الفاعلية السياسية، وهو أيضًا يأمُلُ بإعادة تكوين حقل الفاعلية السياسية بحد ذاته[2].

---

(1) المصدر السابق.

(2) تعبّر كمال عن قلقها من أنني في كتابي **اشتهاء العرب** «لا [أ]عالج الهوية [كما في الأصل] (الشذوذية)، ولا...[أ] تناول أشكال وجود (أو غياب) نظيرها الثقافي في العالم العربي أو اللغة العربية. (المصدر نفسه، 267، هامش 5).
وقد وجدت باحثة أشكنازية إسرائيلية هي غيل هوخبيرغ، التي تشغل منصب نائب رئيس برنامج دراسات «السحاقيات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا» في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس، السلوى في القلق الذي عبّرت عنه كمال، إذ يُخوِّلُ ذلك الأخيرة أن تُضيف أن: «تجنّبَ [علاج هذه المسألة] من طرف مسعد هو أمر ذو مغزى، إذ يعكس إخفاقه في مواجهة التحديات السياسية التي يُقدِّمُها مصطلح شذوذي في رفضه (أي المصطلح) لمعيارية تصنيفات الهويات (الجنسية)، وهي إمكانية سياسية ربما مخزّنة في محاولة إعادة استملاك المصطلح العربي «شاز» [كما في الأصل] (أي اللامنتظم، المنحرف، اللاطبيعي)». فضلًا عن عدم تمكن هوخبيرغ من اللغة العربية (إذ إن المصطلح الذي تُحيل إليه هو «شاذ» وليس «شاز»)، إلا أن مهمتَها المكونِنة، كما يتضِّحُ من كلامها، لا تشمل فقط الحاجة إلى عولمة الشذوذية وإنما أيضًا افتراضها أن «تصنيفات (الهوية) الجنسية (المطبّعة)» هي دائمًا وأبدًا كونية! انظر:
Gil Hochberg, «Introduction—Israelis, Palestinians, Queers: Points of Departure», **GLQ 16**, no. 4 (2010): 512n
انظر أيضًا استنباطات وابتكارات هوخبيرغ السخيفة لكلمات عربية كالـ«اللواطات»، وتقديمها للأصول اللغوية المزعومة والمعاني المتخيلة لكلمةِ ـ«سحَق» و«سُحاق»، التي تحيلها خطأً إلى كلمتي «سحْق» و«سِحاقة»، انظر المصدر نفسه، 498. تجدر الملاحظة أن هوخبيرغ، باعتبارها ـ إسرائيلية من أصل أوروبي، تشرع، دون أي مساءلة للذات في سلطتِها العنصرية/ الكولونيالية، في تحرير عدد خاص من **الدورية الأكاديمية GLQ** عن «سياسات الشذوذية وقضية فلسطين/ إسرائيل»، من دون توفير أية إسهامات بدراسات لباحثين فلسطينيين باستثناء «الخاتمة» التي كتبتها باحثة فلسطينية قدمت مداخلتها نيابة عن كل الفلسطينيين. ويشهد هذا بالطبع على المحدودية السياسية والتحيز العرقي لمحرري الدورية الذين دعوها أو قبِلوا اقتراحها لتحرير عدد كهذا حتى على الرغم من أنه ليس ثمة علاقة بين أعمالها البحثية السابقة والدراسات الجنسيةَ. والواقع أن هوخبيرغ تُهيمن على العدد الخاص من الدورية؛ حيث إنها هي من قامت بكتابة المقدمة إضافة إلى دراسة بحثية كما أجرت مقابلة مع ناشطات فلسطينيات من مواطنات إسرائيل.
ولعلّ هذا الفيض من الإسهامات التي قدمتها في العدد كان نتيجة رفض الباحثين الفلسطينيين الإسهام في عددها، بالرغم من دعوتها للعديد منهم. وهو ما أكدته لي في سياق دعوتها لي للإسهام بمقالة حيث ذكرت أنها وجهت الدعوة للإسهام في العدد لعدد من الباحثين الفلسطينيين، وإن لم يسهم أيٌّ منهم في العدد المنشور. وربما ردًا على رفضي =

تُسجّلُ هذه «المطالبة» بمقابل لغوي لـ«كوير» من قبل كمال ومساعداتها بأنها تستلزم الصّبر والأمل في أن العرب واللغة العربية سيتحوّلان إبستمولوجيًا وأنطولوجيًا في القريب العاجل إلى نسخ ثقافية ولغوية لأوروبا وأورو - أميركا، وهو ما سيجيء بترجمة «دقيقة» لـ«كوير» في العربية. وكما تصيغ ذلك غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك: فـ«لو أنك جَعَلْتَ أيّ شيء آخر قابلًا للنفاذ [أثناء الترجمة] عبر استخدامك للغة تعلمتها على عجالة على أساس أنك تنقل المضمون باستخدامك لهذه اللغة، تكون بذلك قد قمت بخيانة النّص كما أنك تكشف عن تبنيك لسياسات مشبوهة»[1].

= المؤدب بالإسهام، قامت هوخبيرغ في مقدمة عددها الخاص بهجاء كتابي **اشتهاء العرب**، مبتكرة ومفبركة اقتباسات ومحاججات غير موجودة في مؤلفاتي، بما فيها اهتمامي المزعوم بالدفاع عن الشهوات العربية «الأصيلة» (وهو مصطلح ومفهوم تزعم أنها تقتبسه من أعمالي دون تقديم أي توثيق أو مرجع)، ونكراني المزعوم «أن هنالك مثليين جنسيين عربًا» وتسميتي المزعومة لأولئك الذين يتبنون هوية المثلية بأنهم «خونة» (المصدر نفسه، 507 _ 506). وتُطرح تهمة «الأصيل» أيضًا من قبل مسهمين آخرين في عددها كما طُرِحت وتُطرَحُ من قبل أمميين مثليين. ولسوء الحظ تحاكي هوخبيرغ في طرحها لهذه الاتهامات الباطلة مناهج البروباغاندا الصهيونية التقليدية، المبنية على تشويه ما يقول به أولئك الذين تستهدفهم الصهيونية وهوخبيرغ ويرونهم تهديدًا لمصالحهم/ مصالحها الأيديولوجية. لقد فوجئت وأخذتُ على حين غرة بهذا الهجوم غير الموثق على **اشتهاء العرب** نظرًا إلى الرسائل السابقة التي تلقّيتُها من هوخبيرغ التي لم ألتقِ بها أبدًا. فقبل رفضي الإسهام في عددها الخاص، كانت هوخبيرغ قد شكرتني وعددًا آخر من الباحثين في كتابها: **رغمًا عن التقسيم: اليهود والعرب وحدود المخيال الانفصالي**: **In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007)

مؤكدة أن كتاباتنا «في قضية فلسطين قد رافقتني طوال عملية كتابة هذا الكتاب وقد أمدتني بكثيرٍ من الإلهام والأمل» (xii). وكانت قد بعثت لي برسالة عبر البريد الإلكتروني مرات عدّة للتعبير عن إعجابها بمؤلفاتي، وأعلمتني بأنها «معجبة قديمة» وأخبرتني أنها كانت «جد متحمسة لكتابك الجديد [**اشتهاء العرب**]، الذي بدأتُ للتو في قراءته». وأضافت في إيميل لاحق إلى زميلة لي في جامعة كولومبيا، وهو ما بعثته لي زميلتي في ذلك الوقت، أنها وجدت أن الكتاب هو «إنجاز عظيم» وطلبت من زميلتي أن «تبعث بإطراءاتي على الكتاب» لمسعد. وفي رسالة دعوتها لي للإسهام بمقالة في عددها الخاص شدّدت هوخبيرغ «أنني سأكون مسرورة لو أسهمت بمقالة... يمكنها أن تكون عن أي موضوع تريده طالما تلامسٍ مواضيع السياسات المثلية/ الشذوذية (أكاديمية، نشاطوية، فن، الخ) وقضية فلسطين. وصراحةً لا يمكنني أن أفكّرَ بمرشّح أفضل ليكتب ورقة كهذه غيرك، وآمل كثيرًا جدًا أنك ستكون مهتمًا بالمشاركة في هذا المشروع». ولستُ في حاجة للقول إنني فوجئت بمديحها كما فوجئت بكوني هدفًا لهجماتها وقراءاتها المشوّهة لأعمالي.

(1) Gayatri Chakravorty Spivak, «**The Politics of Translation**», 191.

يلاحظ طلال أسد وجون ديكسون عدم تساوي اللغات في عملية الترجمة، مشيرين إلى السلطة غير المتساوية للغات المسيطِرة والمُسيطَرِ عليها: «نعتقد أن الاستعداد لتوسيع وتعميق لغة المترجم لا يُشجّعُ على التساوي نتيجة الظروف الأوسع التي تُعرِّفُ العلاقات بين الثقافات المسيطِرة والمسيطَرِ عليها... فالناطقون بالعربية عمومًا يبدون عند انخراطِهم مع الإنكليزية استعدادًا أكبر لاكتساب مفاهيم واستعارات وصور جديدة للغتِهم... من الناطقين بالإنكليزية عندما يتعاملون مع... العربية».

Asad and Dixon, «**Translating Europe's Others**», in **Europe and Its Others**, ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diana Loxley (Colchester: University of Essex Press, 1985), 1:174.

ويبدو أنّ كمال أرادت أن تتبَعَ رؤية عالم الأنثروبولوجيا الأميركي المعروف والمتخصص في الشؤون الإسلامية كليفورد غيرتز في أن كلّ ما يحتاجه المرء عندما «يُترجِمُ عبر الثقافات هو جعل المفاهيم الغريبة مألوفة»، كما أعاد طلال أسد صياغة طرح الأخير. غيرَ أن أسد يحاجِجُ بأن هذا الفهم «يطمئن» أكثر مما يجب، وأنه «في الترجمة ينبغي أن نأتي بمفاهيم إلى لغتنا حتى ولو تسبّبَت بطامة أو فضيحة. يمكن للمرء أن يردَّ على الفضيحة بطريقتين؛ فيمكن له أن يضربَ صفحًا عن الفكرة المُهينَة أو يمكن له أن يُقوم بتحليل ما أنتج الشعور بالهول. أنا أحبذ فكرة أن ذلك النوع من الترجمة يفرضُ على المرء أن يُعيدَ التفكير في بعضٍ من تصانيفنا ومفاهيمنا التقليدية. فلو لم تقل إلا (حسنًا، سأجد كلمة مساوية تكون ظريفة ومألوفة في لغتنا) فإنّكَ تقوم بتدجِين الأصل لا أكثر»[1]. ولكن شعور كمال بالهول لم ينبع من «غرابة» مصطلح كـ«كوير» بالنسبة إلى اللغة العربية. بل كان نتيجة مقاومةِ اللغة العربية لإدخال الكلمة فيها، فضلًا عن عدم استنباط العربية مقابلًا لها، وهي مقاومة تُصرُّ كمال على سحقها. فالتزام كمال بالمعيارية الأوروبية والأورو ـ أميركية يُسجِّلُ شعورًا بالهول وإحساسًا بالعار ليس في إدراك أن الإبستمولوجيات الأورو ـ أميركية والأوروبية واللغة الإنكليزية قد أنتَجت شيئًا كالشذوذية، بل من جراء أن العرب لم يفعلوا ذلك، وهو مؤِّشرٌ على فشلهم، وأنه يتحتم وينبغي عليهم أن يخلقوا مثيلًا مقابلًا للشذوذية بوصفها جزءًا من وصفةِ النجاح. وكما يصوغ ذلك طلال أسد فقد «أصبحَ يُنظرُ إلى الترجمات الناقصة أو غير الناجحة بأنها دليلٌ على فشل مجتمعاتٍ بأكملِها وليس أنها دلائل على أنماط مختلفة من التاريخ»[2]. فالميل الترجماتي في سرد كمال (وغيرها) هو بالذات أنه ينبغي على الترجمة أن تعمل في اقتصاد إنتاج المثيل(sameness)، الذي سيسجِّلُ دائمًا شعورًا بالهول عند الالتقاء مع الاختلاف عن أوروبا[3].

(1) «The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad», in **Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors**, ed. David Scott and Charles Hirschkind (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 275. Asad makes similar points in his «Cultural Translation in British Social Anthropology», in **Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons for Power in Christianity and Islam** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 171 _99.

(2) Talal Asad, «Comment on Aijaz Ahmad's In Theory», **Public Culture 6**, no. 1 (Fall 1993): 38.

(3) يشرحُ طلال أسد وجون ديكسون كيف تم التأثير إلى حدّ جوهري في العربية من قبل اللغات الأوروبية في العصر الحديث في مستويات عدّة (الأسلوب الأدبي والمفردات وتركيب الجمل، الخ) وأن «تغييرات كهذه تدأب أن تحدُثَ =

على أنّ كمال ليست الوحيدة في مسعاها هذا. فسمر حبيب، وهي باحثةٌ أسترالية من أصل فلسطيني، تذهب أبعد من ذلك في المحاججة بأن الجنسانية القائمة في العالم العربي كانت دائمًا «شذوذية» أصلًا. وبينما تزعم أن مقاومة المَدِّ المُكونِن لـ «الأممية المثلية» هو ما «يقمع هؤلاء الذين، برغم كلِّ الصعوبات، قد بدأوا حملات محلية نابعة من قاعدة شعبية لمساندة حقوق المثليات والمثليين وثنائيي الجنسانية والمتحولين والشذوذيين جنسيًا (LGBTIQ)، وذلك عبر اختزال هذه المبادرات، في الخطاب الأكاديمي، في أنهم [أي من يقوم وراء هذه المبادرات] ليسوا أكثر من عملاء غربيين/ إمبرياليين يهدفون لتخريب البلاد العربية»، فإن حبيب تؤكِّدُ، بسردٍ دعائي بائس ورخيص لا لبس فيه أن «المفارقة هي أن للمصطلح الغربي «queer» مقدرة على أسْر المرونة وعدم الثبات الجنسي الذي طالما ميّزَ العالم العربي»[1]. وتبادِر حبيب في تقديم دعوة لـ «تأويلات إسلامية مساندة للشذوذية»، وتتكلّم عن «مواطنين شذوذيين في العالم المسلم»، بصفتهم ذوات قانونية قائمة وراهنة[2].

وهكذا فليست «الشذوذية» قابلة للكونَنَة فقط، حيثُ يُزعمُ أن العلاقات الجنسية التي تسمِّيها هي الشكل المهيمِن والقائم أصلًا في البلدان العربية أو البلدان ذات الغالبية المسلمة وحيث إن ممارسيها هم مشكلّون أصلًا بصفتِهم كذلك حتى قبل قيام الفعل نفسه الذي يقوم بتسميتهم ومناداتهم على أنهم «شذوذيون»، بل إن هذا المصطلح الأميركي نفسه قد تم سحبه خارجَ سياقه الأميركي المعاصر، حيث تكمن قيمته في تحديه لهيمنة

= في اتجاه مُحدّد وأن لهذا كما هو جلي علاقة بعدم التساوي السياسي والاقتصادي بين المجتمعات. فليست ثمة، مثلًا، قائمة بالتعديلات بالإنكليزية أو بالفرنسية المشتقة من تلقيها للترجمات من العربية. مقارنة بتلك التي ذكرناها للغة الأخيرة». Asad and Dixon, «**Translating Europe's Others**», 1:172. كانت إحدى الطروحات الأكثر إثارة للسخرية لمصطلح «Queer» في العربية هي الاستخدام الأخير للمصطلح من قبل مشارك فلسطيني في ندوة مثّل فيها مجموعة فلسطينية تُسمِّي نفسها
«Queer Palestinians for Boycott, Divestment, and Sanctions» (PQBDS).
التي تُرجمت بالعربية «كويريون فلسطينيون من أجل مقاطعة إسرائيل»، في مؤتمر عن مقاطعة إسرائيل جرى في إسطنبول في منتصف نيسان/ أبريل 2012. والتبس الأمر على معظم الحضور في المؤتمر أثناء مداخلته، هامسين لبعضِهم البعض ومتسائلين عما يقصده في المداخلة، معتقدين أن موضوعه هو «الكوريون الفلسطينيون من أجل المقاطعة» إذ إنهم سمعوه يقول «كوريون» عندما استخدم مصطلح «كويريون»، وخصوصًا أن كثيرًا منهم لم يعتقد أن ثمة جالية فلسطينية في كوريا! وقد صرخت إحدى النساء الحاضرات أنه حتمًا يقصد «السوريون»، ويعني بهم الفلسطينيين السوريين من أجل المقاطعة ، إلا أنه سُرعان ما تم تصحيحها بأن هذا ليس ما قصده أو عناه. أشكر علي أبو نعمة وشاكر جرار اللذين شاركا في المؤتمر على إبلاغي بهذه الحادثة.

(1) Habib, **Islam and Homosexuality**, 1:xix.

(2) المصدر نفسه.، 1:lviii.

العلاقات والهويات الغيرية الجنسية النسلية، إلى السياق العربي والإسلامي حيث يُزعم أن الشذوذية مهيمنة أصلًا بوصفها المعيار القائم هناك. ولكن إن كانت الشذوذية تكمن في تحديها ومقاومتها للهيمنة الغيرية المعيارية في الولايات المتحدة، ألا يخسر مفهوم الشذوذية وظيفته الأيديولوجية والاجتماعية - السياسية (ووظيفته هذه هي سبب وجوده في سياقه الأميركي) لو كان هو الشكل المهيمن جنسيًا؟ فالذي يبرز هنا إذًا ليس فقط إصرار حبيب على ترجمة و«أسر» الشهوات والممارسات والهويات الجنسية المسلمة من قِبَل مصطلح أميركي فحسب، وإنما أيضًا عدم فهمها وإساءة ترجمتها لذلك المصطلح نفسه لخدمة مصلحة الكونية والكونَنَة[1].

في كتابه الأخير **الجنسانية المثلية في الإسلام** الذي يحلل الثيولوجيا الإسلامية وتاريخ الآراء التشريعية بخصوص «المثلية الجنسية»، فإن سْكوت كوغل، وهو أبيض أميركي اعتنق الإسلام، «يأمل أن يُقدِّمَ جسرًا بين الإسلام من حيثُ هو تقليدٌ والمسلمين من حيثُ هم شعبٌ حيٌ»[2]. وفيما يبدو مهتمًا خصوصًا بالمهاجرين المسلمين وبمعتنقي الإسلام في أوروبا والمستعمرات الاستيطانية الأوروبية. خصوصًا في الولايات المتحدة وكندا وجنوب إفريقيا (والأخيرة هي الوحيدة التي يسكنها مجتمع مسلم من سكان أصبحوا يُعتبرون سكانًا أصليين)، الذين قام بمقابلات حصرية معهم، إلا أنه يتحدّثُ مرارًا عن المسلمين في البلدان ذات الأغلبية المسلمة في آسيا وإفريقيا على السواء[3]. والواقع أنّه يتحدث عن مسلمين «مستقيمين» و«مثليين» بوصفهم أصحاب هويات قائمة بذاتها يعتنقها المسلمون في كلِّ مكان[4]. وإذا كان كوغل كثيرًا ما يتكلّمُ باسم المسلمين المثليين والمثليات ويستخدِمُ ضمير المتكلم «نحن» في تمثيلهم، إلا أنه نادرًا ما يستشهد بهم إلا عندما يستشهد بمثلي أميركي أسود اعتنق الإسلام يُدعى الداعية عبد الله (Daayiee Abdullah).

يتمسّك كوغل دونما حرج بالمفاهيم المُجوهِرة للمثلية الجنسية والغيرية الجنسية،

---

(1) وتزعم إساءة فهم حبيب وعزوَها الخاطئ وتشويهها للمحاجة التي قدمتها في مقالي الصادر في 2002 عن الأممية المثلية (لم تُحِل أبدًا إلى كتاب **اشتهاء العرب** ويبدو أنها إما لم تقرأه أو ليست معنية بالحجج الأوسع التي يقدمها) بأني أدعي أن الرجال العرب هم «ثقافيًا ثنائيون جنسيون». وبطبيعة الحال فأنا لم أزعم بذلك في أي من كتاباتي ولم أقم أصلًا بتصوير شهوات الرجال أو النساء العرب. بل على العكس، إن كتابي هو في جوهره تحليل لهذه التصويرات التي تظهر في أدبياتٍ كثيرة ومتنوعة. انظر: **Habib, Islam and Homosexuality**, 1:xlvi.

(2) Kugle, **Homosexuality in Islam**, 14.

(3) المصدر نفسه، 7.

(4) المصدر نفسه، 8.

لأن المقاربات «(الجوهرانية) أكثر فائدة للقيام بحملة سياسية للتغيّر الفعلي للعلاقات الاجتماعية بدل التعليق عليها فحسب»[1]. ويقوم باستخدام المصطلحين بشكلٍ عابرٍ للتاريخ بزعم أن **القرآن** يذكر هذه المجموعات كما يذكرها التراث الفقهي أيضًا[2]. وبعمله هذا، يتجنب كوغل الخوض في معضلة الترجمة برمّتها عبر اسخداماته اللاتاريخية والعجيبة للمفاهيم الحديثة لإدخالها في نص من القرن السابع. ويستند كوغل بثِقَل إلى مفهوم «البطريركية/ الأبوية» المُفنّد أكاديميًا باعتباره كلمة رنّانة لشرح المجتمعات «الإسلامية» وليتحدث عن«الثقافة البطريركية/ الأبوية لمعظم المسلمين»[3]. ولم يُوضّحْ أبدًا ما إذا كان لمعظم غير المسلمين ثقافة أمومية أو على الأقل ثقافة غير بطريركية/ أبوية، رغم أنّ هذا هو المعنى الضمني المقصود مرارًا أثناء نقاش كوغل لأوروبا ومستعمراتها الاستيطانية. ولا يظهر كوغل اكتراثًا بالحديث عن الثنائية الجنسية أو كيفية تناولها في «الإسلام»، إذْ يبدو أنّه يعتقد أن الثنائية الجنسية، بخلاف المثلية والغيرية الجنسية ذاتيَّيْ «الميولية» الطبيعية، هي «سلوكية» وأنها تنشأ في المجتمعات التي «تفصل» بين الجنسين ، وبالتالي فالحديث عن هذه «الثنائية الجنسية السلوكية يطمس ‹المثلية الجنسية الميولية›»[4]. وإذا كان معظم الباحثين الذين يتعاملون مع هذه الموضوعات يتناولون مسألة الترجمة والصعوبة التي تُمثِّلُها، إلا أن كوغل يواصل عمله دون أن تُثقل عليه هذه الاستطرادات الوهمية.

وفي المقابل تعتقد فاليري تروب أن مُحرِّرَتيْ كتاب **جنسانيات إسلامانية** تتفاديان مصيدة الترجمة بصفتها عملية إدماج عبر استخدامهما للمصطلحين كنقيضين. فتقولُ إنّه: «في مقاومة حتمية الإدماج، اختارت المُحرِّرتان تفعيل استعارة إضافية أي الترجمة»[5]. كان الأحرى بتروب وهالة كمال أن يعمِّقا تصوراتهما باستخدام مفهوم غاياتاري تشاكرافورتي سبيفاك للترجمة بصفتها «انتهاكًا»، وهو ما يتماشى تمامًا مع فهمنا للترجمة باعتبارها عملية إدماج[6].

(1) المصدر السابق، 9.

(2) انظر المصدر نفسه، 2، 10. حيثُ يقدّم هذه المزاعم للمرّة الأولى .

(3) المصدر نفسه، 3.

(4) المصدر نفسه، 11.

(5) Valerie Traub, «**The Past Is a Foreign Country**»? 30.

(6) Gayatri Chakravorty Spivak, **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 163.

وهكذا تتحدّثُ نجم أبادي وبابايان عن «الحاجة لقراءاتٍ متمركزة ماديًا للجنسانيات الماضية الواردة في السياقات النصية الإسلامانية» غير متنبهتين للترحال الزمني الذي يقوم به استخدامهما لمفهوم «الجنسانية» في بحثهما[1]. وعلاوة على هذا فإن رغبتَهُما في «تشويذ» «التاريخ إسلامي» أو «التاريخ والثقافة الإسلامانية» هو عملية صعبة بالنسبة إليهما كما تؤكدان، ليس نتيجة فرضهما هذه المصطلحات على السياقات غير الأوروبية، وإنما نتيجة البعد «الإشكالي» لـ «(ترجمة) الجنس وما يرتبط به من ممارسات ثقافية ولغوية وإبستمولوجية في سياقات إسلامانية إلى «نظائر» أوروبية وأنكلو - أميركية»[2]. وعلى الرغم من أن نجم أبادي وبابايان كانتا متنبهتين للحاجة الملّحة للحيطة تجاه مسألة القابلية للترجمة، فإنهما تُطبِّعان استخدامهما لهذه المصطلحات الإشكالية، بل وحتى غير القابلة للترجمة، باعتبارها مفيدة للتحليل، لا سيما عندما تطرحان على نفسيهما سؤال «كيفَ نقوم بـ(ترجمة) الجنسانيات الإسلامانية، المبنية على مفاهيمها المحدّدة تاريخيًا، إلى الجمهور الناطق والقارِئ بالإنكليزية؟»[3]، مخفقتين في إدراك أن تسميتهما لما تريدان ترجمتَه إلى الإنكليزية بأنه «جنسانيات إسلامانية» هو أصلًا (إساءة) ترجمة توصِدُ مسبقًا أية خصوصية أو تحديد تاريخي تأملان بتوضيحهما في ممارساتِهما الترجماتية. وهذا هو الحال غالبًا لأن كلًّا من مفهومي «الإسلامانية» و«الجنسانية» كمفهومين إنكليزيين أصلًا لا يمكن فهمهما إلا من قبل «الجمهور الناطق والقارئ بالإنكليزية» حصريًا، وبالتالي فإن ما يبدو أن المؤلِّفتين تقومانِ به هو «ترجمة» مفاهيم إنكليزية تم إسقاطها على المجتمعات غير الناطقة بالإنكليزية إلى «الجمهور الناطق والقارئ بالإنكليزية». وبالتالي فإنّه يبدو أن فعل (إعادة) الترجمة هذا ليس فعل ترجمة على الإطلاق، بل هو بالأحرى تطبيقٌ مُكوْنِن للمفاهيم الإنكليزية، وإدماجًا للعالم في صورة «الجمهور الناطق والقارئ بالإنكليزية» الذي يخطئ تصوُّرَ نفسه على أنّه فعل ترجمة من ثقافات أخرى بالمعنى الحرفي والاستعاري. كانت صبا محمود قد شرحت بعض ترجمات النسوية الغربية لحيوات النساء المسلمات بصفتِها «نمطًا للتعامل مع الآخر لا يفترِضُ أنه أثناء عملية ترجمة عوالم ثقافية أخرى يمكن ليقين المرء، في كيف ينبغي على

(1) Babayan and Najmabadi, **Islamicate Sexualities**, viii.

(2) المصدر نفسه، ix, x.

(3) المصدر نفسه، x.

العالم أن يسير، أن يبقى ثابتًا»[1]. إنّ ثبات هذا اليقين هو بالذات ما يصرُّ مشروعُ نجم أبادي وبابايان على الالتزام به. ولستُ أزعم هنا أنّ التصنيفات المشيئّة الأخرى كالطبقة والعرق (أو النوع الاجتماعي، كما رأينا في الفصل السابق) لا تواجه مشاكل القابلية للترجمة، بل إنه في حالة ترجمة الجنسانية لا يتم الإقرار بتعدد العناصر السياسية الخاصة بها.

تصرُّ فاليري تروب ودينا القاسم، إحداهما متخصصة بأوروبا والأخيرة متخصصة بأميركا، اللتان دُعِيتا من قبل نجم أبادي وبابايان لتنفيذ عملية «تشويذ» دراسات الشرق الأوسط و«تأطير» كتاب كانت مُساهِماته الأخريات متخصصات في حقل دراسات الشرق الأوسط، كما تقولُ لنا المُحرِّرتان[2]، اللتان انخرطتا في هذا المشروع الدمجي ودافعتا عنه بشراسة، على الحاجة لإنشاء هذا الحقل الجديد للدراسات. وتعلن تروب أن مشروع نجم أبادي وبابايان «يهدِف، عبر اتباع خطوات صلبة من الحوار والترجمة والمقارنة، إلى إنشاء حقل جديد من المعرفة التاريخية ومجال لإنتاج المعرفة، ألا وهو حقل دراسات الجنسانيات الإسلامانية»[3]. وتُضيفُ أن الإسهام الفريد لكتاب جنسانيات إسلامانية هو نسليته، إذْ «لم تتحمّل مجموعة أخرى من الدّارسين مسؤولية التفكير برحابة فيما يترتب على القيام بعملية تسهيل ولادة حقل جديد من المعرفة»[4].وفي المقابل تتحدّث القاسم عن هذا المشروع بصفته مشروعَ «تشويذ دراسات الشرق الأوسط»، بل، في الحقيقة، تفترض أنّ هنالك أصلًا «حقلًا هشًّا كدراسات الشرق الأوسط الشذوذية» قائمًا بالفعل[5]. كان المؤرخ الأميركي جورج تشونسي حذِرًا بخصوص تكوين ومأسسة التقصي الفكري في موضوع الجنسانية والشذوذية، من بين موضوعات أخرى، في البرامج الأكاديمية، حيث تهدِّدُ مأسسةٌ كهذه بأن

(1) Saba Mahmood, Politics of Piety: **Islamic Revival and the Feminist Subject** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 199.

(2) Babayan and Najmabadi, **Islamicate Sexualities**, viii, vii.

(3) Traub, «**The Past Is a Foreign Country**»? 3.

(4) المصدر نفسه.

(5) Dina Al-Kassim, «Epilogue», **Islamicate Sexualities**, 299. انظر: Leslie Pierce, «**Writing Histories of Sexuality in the Middle East**», **American Historical Review 114**, no. 5 (**December** 2009): 1325 _ 39.
تقدم بيرس مسحًا لكتب التاريخ الأكاديمية عن «الجنسانية» في الشرق الأوسط.

«تشيِّئ وتُطبِّع ذات التصنيفات التي كانت قد صُمِّمَت أصلًا لنقدِها»[1]. وفي المقابل لا تبدو المحرِّرتان وبعض المساهِمات في كتاب جنسانيات إسلامانية مكترثات لأمر كهذا. فما هو مُنعِشٌ بشكل فريد في كتابهن، رغم هذا، هو أن كثيرًا من الأسئلة المهمة حول المركزية الأوروبية والدمجية والكونية والترجمة يتم طرحها، إلا أن ما هو بالٍ فيه، للأسف، هو أن المُحرِّرتيْن والمُساهِمات في الكتاب يعتمدن على أنماطٍ مألوفة من التفكير ويكرِّرنها بإعادة طرحِ نفس المفاهيم التي ساءلنها أصلًا عبر ما يعتبرنه حلًّا للمعضلات النظرية التي حدّدنها.

وقد تُرِكَ لإحدى المُساهِمات، وهي ليلى روحي، أن تُشيرَ إلى الطرح الإمبريالي لمصطلح «شذوذي» في السياقات غير الأنكلو - أميركية[2]. وتُحيل روحي إلى غريغوي هتشسون، الذي يعيد تقويم عنوان الكتاب الذي نشره هو وجوزايا بلاكمور في عام 1999، بعنوان **أيبيريا الشذوذية Queer Iberia** لتقديم حجتها. ففي ذلك الكتاب يعترِفُ كلٌّ من هتشسون وبلاكمور أنّ «الاحتفال بالشذوذية هو بالتأكيد ضمنيٌّ في مشروعِنا، سواءً في اختيارنا للعنوان أو في محضِ المتعة التي شعرناها، فرديًا وجمعيًا، في سردِ قصص مليئة بالبدع والتجاوزات»[3]. ويصبح هذا التوكيد لتحيُّز (لا) معياري أكثر وضوحًا عند إحالة المؤلِّفين لما كتبه مايكل وارنر في كتابه **الخوف من كوكب شذوذي** وخصوصًا في دعوتِه «ليس فقط لاستعادة التواريخ والهويات الشذوذية بصفتِها وسائل لتعزيز التسامح، وإنّما التخيّل الفعّال لـ(ضرورة قيام عالم شذوذي نصبو إليه)»[4]. وعندما اتهمت عروض الكتاب التي نشرت في الدوريات الاسبانية المؤلِّفين بالمركزية الأنكلو - أميركية وبفرض الأجندات المثلية الأنكلو - أميركية على الدراسات الأيبيرية، أعاد هتشسون التفكير في المسألة: «رغم ذلك، كي نكون محقين، فإن «الشذوذي» في عنوان **أيبيريا الشذوذية** هو أقصى ما أنتجه موقفنا المِثلي الأنكلوساكسوني. بطبيعة الأمر، أنا وجو بلاكمور أردنا أن يكون العنوان معبرًا عن عمل نضالي، عملٍ استهدفنا فيه الأكاديمية الأميركية آملين زعزعة

(1) George Chauncey, «The Queer History and Politics of Lesbian and Gay Studies», in **Queer Frontiers: Millennial Geographies, Genders, and Generations**, ed. Joseph A. Boone et al. (Madison: University of Wisconsin Press, 2000), 305.

(2) Leyla Rouhi, «A Handsome Boy among Those Barbarous Turks: Cervantes's Muslims and the Art of Science and Desire», in **Islamicate Sexualities**, 45.

(3) Gregory Hutcheson and Josiah Blackmore, Queer Iberia: **Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance** (Durham, NC: Duke University Press, 1999), 21.

(4) المصدر نفسه.

الخطاب الأكاديمي المتحجر والمتأصّل في الدراسات القروسطية»[1]. خلافًا لهالة كمال، فإن هتشسون تنبه للمضامين الإمبريالية لعنوان كتابه. فيُضيف:

بينما كنتُ أحضّر لمؤتمر «مستقبل الماضي الشذوذي» في جامعة شيكاغو في خريف عام 2000 فوجئت بمداخلة الناشطة الأرجنتينية أليخاندرا ساردا في الجلسة العامة الختامية. فقد حذّرت مما سمّته «الإمبريالية الثقافية المثلية الأميركية»، أي النسج المتعمّد لثقافة مثلية كونية وافتراض وجود أجندة اجتماعية سياسية مشتركة. وقد أشارت فيما أصبح بالتأكيد صدمة لكثير من النشطاء الأميركيين المشاركين في المؤتمر، أن نموذج ستونوول Stonewall ليس متناغمًا بالضرورة مع الوقائع الاجتماعية والثقافية والسياسية للبلدان الأخرى، وأنها في الواقع قد تكون الاستثناء بدلًا من أن تكون القاعدة. وأميركا اللاتينية بالخصوص، رغم أنها تبنت بالتأكيد النماذج الأميركية، قد بدأت أيضًا مقاومة هذه النماذج نفسها. أعتقد أنه لا ينبغي علينا أن ننتقِصَ من القدْر الذي يفوح به اختيارنا لعنوان أيبيريا «الشذوذية» بالتحديد بهذا النوع من الإمبريالية، والمدى الذي يكون به مصطلح «شذوذية» تلخيصًا عند بعض الأوساط للنشاط المثلي الأنكلو -أميركي في خدمته لمصالحه الذاتية وقصر نظره. ما لم نتوقعه عندما سككنا العنوان كان مقاومة المصطلح المطلقة للترجمة... وفي النهاية فإن مصطلح «شذوذية» هو مصطلح متغلغل جدًا في جذوره اللغوية وفي تاريخ استملاكه المتعمّد من قبل المجتمع المثلي الأنكلو - أميركي لدرجة أنه لا يمكن ترجمته بأي كلمة واحدة في الاسبانية. فباستخدام «الشذوذية» في عنواننا نكون قد خلقنا عن غير قصد كيانًا يُقاومُ ترجمة مسبقة سريعة وسهلة بشكل عام، وكيانًا يبدو بأنه يفرض اللغة الإنكليزية باعتبارها المرجع لدى الحديث عن الذوات الأيبيرية التي ندرسها، وهو ما يكرّس النماذج الأنكلو - أميركية في كتابة تاريخ الشذوذية[2].

ويؤكِّدُ وارنر نفسه أنه يتبيّنُ أن كلًا من كلمة «شذوذي» ومفهوم «الشذوذية» منغرس في الثقافة الأنكلو - أميركية الحديثة». ويُضيف أن:

المصطلح غير قابل للترجمة بسهولة ويبدو أن قابليته للتحول محصورة في سياق ثقافي لم يتم التركيز عليه في نظرية الشذوذية. فحتّى في الثقافات التي لديها حركات مثلية منَظّمة جدًا والتي لديها تذوقٌ لكل ما هو أميركي لم يكُ ثمّة

(1) Hutcheson, «Return to Queer Iberia», La Corónica, Fall 2001, accessed 1 April 2014 at **http://college.holycross.edu/lacoronica/qi/2-Hutcheson.htm**.

(2) المصدر نفسه.

محاولات لاستجلاب السياسات التي رُبِطَ بها المصطلح هنا. ففي النظام الدولي الجديد يجب أن نكون أكثر حذرًا من العادة بشأن الطوباويات العالمية التي تستلزم استخدام المصطلحات الأميركية الدارجة[1].

تقوم دينا القاسم بتقويم هذا الإقرار الرزين بمحدودية مصطلح شذوذي ووظيفته وخصوصيته الإمبريالية بطريقة مذهلة على أنه عبارة عن حل للمعضلة. فتخلص إلى أنه: «تُحلُّ المعضلة في نهاية الأمر عبر السماح للكلمة الإنكليزية أن تبقى كترجمة فاشلة مُتهمة بالإمبريالية الثقافية»[2]. إلا أن الإقرار بحد ذاته ليس حلاً إذا استمر المرء في نفس المشروع الدمجي الذي يقر المرء بفخاخه. وقد حذّرت غاياتري سبيفاك من إهمال كهذا:

تنتمي كلمة «الثقافة» culture لتاريخ اللغات الغربية الأوروبية. فإذا أردنا أن ننتقل إلى هذه الظاهرة المراوِغة في أمكنة أخرى، لا سيما فيما يقع تحت الخط الداخلي المتذبذب للاختلاف الثقافي، فإننا لن نقوم بالبحث عن الترجمات والمعاني التقريبية للكلمة. فهذه المترادفات تحمل على كاهلها الحافز للترجمة من الأوروبية، التي هي ميزة للانتلجنسيا المُستعمَرة في ظل الإمبريالية، وهذا شرط كما أنّه نتيجة للخط الداخلي الاختلافي الذي يميز الانتلجنسيا عن باقي الشعب، لن يسمحوا لنا أن نمرّ من تحته. بل الأجدر بنا أن نتعلّم لغة غير أوروبية بما يكفي للولوج فيها دون إحالة جاهزة للغة أوروبية. وقد نجد نسخًا مختلطة لغويًا (creole) من كلمة culture وهو ما سيُعقِّدُ حجتنا. لكنها ليست نفس الكلمة ولا حتى ترجمة لها[3].

رغم هذا فإن محاولة فرض هذه الكلمات الإنكليزية على اللغات غير الإنكليزية في مشروع هندسة اجتماعية كالذي قررت القاسم انتهاجه، لم ينتج عن خلط لغوي creolization يشيرُ إلى نفسه على أنّه كلمة مختلفة وأنه ليس ترجمة، وإنّما بالأحرى أنّه بالتحديد جزءٌ من بيداغوجيا إمبريالية عنيدة تفخر بأصولها.

كان جارود هيز قد عبّر عن قلقه في سياق نقاش «الجنسانيات الهامشية في المغرب» من أن تأكيد وارنر، «برغم نواياه المعادية للاستعمار، قد يقود إلى احتكار أنجلو ـ أميركي للشذوذية

(1) Michael Warner, «**Something Queer about the Nation-State**», 361.

(2) Al-Kassim, «Epilogue», **Islamicate Sexualities**, 320.

(3) Gayatri Chakravorty Spivak, An Aesthetic Education in **the Era of Globalization** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012) 121.

يقوم بتكرار نفس الإجراءات الإقصائية التي دأب كثيرٌ من البنائيين constructionists على تعريف المثلية الغربية بها»[1]. لكن حجة وارنر لا تهدف لوضع البنائية في صراع مع مقابلها الجوهراني، وإنما ترمي للإشارة إلى خصوصية أشكالٍ بعينِها من التواريخ والهويات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي لا يمكن أن تكون قابلة للكوننة إلا عبر إجراءات إمبريالية. ومع ذلك فإن هيز لم يقتنع، وإن كان أكثر حذرًا من القاسم. فهو يُؤكِّدُ أنه «برغم قابلية مصطلح «شذوذي» المحتملة للتطبيق في بلاد المغرب العربي، فسوف أستخدِمه هنا ليس كصفة لوصف الأفعال الجنسية بل كفعل يدل على ممارسة نقدية تخترِقُ فيها الجنسانيات اللامعيارية الخطابات المُسيطِرة لتقويض معاقلِها السياسية»[2]. ولكن للأسف فإن استخدام المصطلح كصفة هو ما يطغى في هذا الكتاب، الذي يُصرُّ عنوانه **أمم شذوذية** على استخدام هذه الصفة الهوياتية.

ثمن الفاعلية الجنسية

تتغلّفُ وتتلخّصُ مقاربة المُحرِّرتين والمُناقِشات لكتاب **جنسانيات إسلامانية** إلى حدّ بعيد في هذه الورطة الكاشِفة التي تعبر عنها القاسم من دون أن تنقدها. وفي الواقع، يبدو أن القاسم تقاوم المخاوف من الهيمنة التصنيفية والهوياتية الأنكلو - أميركية، إن لم تكن تقاوم حتى المخاوف من الإمبريالية. وهي تستخلصُ أن «فضيحة الترجمة هذه هي نسخة أخرى من النصائح ضد المنتجات المختلطة التي يبدو أنها تلاحق دراسات التشكل المثلي الذكوري والسحاقي على هيئة تحذير لتفادي هذا الإسقاط المبني على مغالطة تاريخية anachronistic والذي قد يكشف، على الأقل في حالة كتاب [**أيبيريا الشذوذية**]، عن مخاوف من انتشار المثلية أكثر منه عن أي تهديد فعلي من هيمنة المثلية»[3]. ما يثير اهتمامي في هذا السياق هي المخاوف التي تعبِّر عنها وتشعر بها القاسم نفسها من أية مقاومة للكوننة الأنكلو - أميركية للهويات سواء في داخل أورو - أميركا أم خارجها. وتقاسِمُها نجم أبادي أيضًا خوفها هذا، إذ تعلق الأخيرة بأنّها:

تتقاسم عمومًا هذا التلكؤ في تطبيق التشكلات الحديثة للشهوة على تلك الفترات

(1) Jarrod Hayes, **Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb** (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 6.

(2) المصدر نفسه، 7. ورغم ذلك فإن هيز يبقى مترددًا في بقية نصه حيثُ يستمرّ في استخدام مصطلح «شذوذي» كصفة وكفعل.

(3) Al-Kassim, «Epilogue», **Islamicate Sexualities**, 320.

السوسيو - تاريخية التي تسبقها. ومع ذلك على المرء أن يكون مدركًا للتأثيرات الحاضِرة للدفع بهذه الحجة إلى حدّ أن خطوطًا فاصلة ومؤخرِنة سوف ترسم بناء عليها. أولًا، عبر تحديد هوية الجنس المثلي في أورو - أميركا المعاصِرة، فإن المرء يجعل المثلية غريبة عن أمكنة أخرى، وعلى أنها مفهوم أجنبي لتشكّل الشهوات في هذه الثقافات الأخرى، وهي حجة تُستخدِم من قبل المنادين بالمَحَلَّوِيَّة nativism الثقافية الذين يعانون من رهاب المثلية والذين يسعدهم حصر وجود المثلية في الغرب لا غير. وثانيًا تطرح هذه الحجة آخَرية جذرية مع الماضي، مُنتِجة فترة ما قبل الحداثة على أنها زمنٌ مختلِفٌ جذريًا عن الحداثة[1].

لا تقتصر حجة نجم أبادي على كونها ذات دوافع سياسية ضد عدوّ مَحَلَّوِي nativist، حقيقي كان أم متخيّل، وإنما تتجاهل أيضًا التواطؤ الإبستمولوجي لبعض المَحَلَّوِيّين «الإسلامانيين» مع النشطاء الغربيين المثليين الذين ينادون بتعريف (وتذوّت) الأشخاص بناءً على الممارسات والشهوات الجنسية ويُصرُّون، شأنهم شأن النشطاء الغربيين، على ضرورة أن تتولى الدولة دور الحَكَم في موضوع حقوقِ المثليين الذاتوية[2]. وليس واضحًا لماذا تبدي نجم أبادي تخوفًا فقط من «المحلويين الثقافيين الكارِهين للمثليين» من غير الأوروبيين، الذين يرفضون المثلية باعتِبارِها أجنبية، ولا يراودها نفس الشعور إزاء الكونويين universalist والمحلويين الثقافيين الأوروبيين الكارهين للإسلام والذين يسعون لفرضها على عالم يريدون إدماجه في صورة أوروبا الحديثة. ولا يبدو أنّ نجم أبادي تدرِكُ أن المزاعم الجوهرانية بخصوص المثلية هي ما يعيد كتابة تاريخ أوروبا وبقية العالم بلغة الداروينية الاجتماعية للتنموية باتجاه غاية تحرير المثليين «الغاي» فيما تزعم في نفس الوقت أن العالم الأوروبي في ما بعد التنوير غريب عن تاريخه القديم من الاضطهاد وأنه ليس ذا صلة بحاضر وماضي الجغرافيات غير الأوروبية. إن هذا الإسقاط للهويات المعيارية حديثة العهد وللتواريخ المُبتكرة هو ما يجعل ما قبل الحداثي وغير الأوروبي آخر في ما يتعلّقُ بكلٍّ من التنموية والآخرية الجذرية، وليس المقاومة الأكاديمية أو السياسية لهما.

وتتمسك نجم أبادي بالتزامها بالسلطة المعرفية للنظريات الميتروبوليتانية عند طرحها استراتيجية أخيرة لمحاربة أولئك الذين يقاومونها، لا سيما عبر إنتاج الدلائل الأنثروبولوجية من السياق المحلّي حيث يتجلى ذلك في إصرارها على حقيقية facticity تبني الهوية

(1) Najmabadi, **Women with Mustaches**, 19.

(2) عن هذا التواطؤ انظر مسعد، **اشتهاء العرب**.

«المثلية» في إيران (وهو مثالها الإمبريقي الوحيد)، حتى وإن قامت بتحريفها. فهي تعلن: «كيف يمكن لهذه التلفظات أن تعني شيئًا مختلِفًا، وأن تقوم بإنجاز ثقافي في طهران مختلف عما بنيويورك؟ لعلّ إحدى مشاكل السجالات الساخنة الحالية بين أنصار «المثلية العالمية» والمناهضين لـ «لأممية المثلية» تكمن في الافتراض، الشائع لدى كلا الفريقين، أن جملة «أنا غاي» أو «أنا متحوِّلٌ جنسيًا» تعني نفس الشيء في أي مكان تُلفظُ فيه»[1]. إلا إنّه لم يقدم أي باحث من نقاد الأممية المثلية هذه الحجة الساذجة أبدًا، ولا تذكر نجم أبادي اسم أي أكاديمي قام بتقديمها. رغم هذا، فإذا كان الرجال في طهران، كما تزعم نجم أبادي، يستخدِمون مصطلح «غاي» للإشارة إلى الرجال الذين يمارسون الدور «السلبي» في الجماع مع رجال آخرين ولكنه لا يشير إلى أولئك الذين يمارسون الدور «الإيجابي»، فعلى أي أساس يمكن لهذا الترتيب المحلي لـمصطلح «غاي» إذًا أن يصبح أساسًا لتضامن مثلي عالمي، تبدو نجم أبادي ملتزمة به رغم استثمارِها في حيادية مشبوهة تخفق دومًا في أن تُقرأ على أنّها حيادية (على فرض أن موقفًا كهذا ممكنٌ حتى خارج المخيال الليبرالي)؟

تتشارك نجم أبادي بوضوح مع الموقف الدفاعي التبسيطي الذي يتبناه الأمميون المثليون ضد نقادِهم، وبالأخص زعمهم الذي لا يستند إلى إثبات بأن نُقادَهم مُعتذرون محلويون يدافعون عمّا هو محلي وأصيل. التناقضات في موقف نجم أبادي عند هذه النقطة مثيرة للحيرة. فمن ناحية هي تريد أن تقدِّم صورة لنُقادِ الأممية المثلية على أنّهم محلويون ثقافيون يرون الأممية المثلية كجزء من مؤامرة إمبريالية، بينما تقوم هي نفسها من ناحية أخرى بتقديم حجة محلوية عبر إصرارها على أن استخدام مصطلح «غاي» في إيران هو في الحقيقة تطور محلي أصلي نابع من داخل المجتمع وليس نتيجة لسياسات أو ديناميكيات إمبريالية (وعليه فلا تجدر معارضته، إذًا):

إن الدخول والتداول الواسع في اللغة الفارسية لكلمات «غـاي» (منطوقة بالإنكليزية) و، بشكلٍ أقلّ اعتيادًا، لزبيش (امرأة سحاقية ذكورية) قد تدلُّ (خلافًا لفرضية المحاكاة أو الفرض من قِبل «الأممية المثلية» على إيرانيين سُذّج) على أنه في جزء منه محاولة للانتقال بعيدًا عن عبء وصمة العار التي يحملها معه مصطلح «كوني» [الفارسي والمهين] (و، إلى حدٍّ أدنى، مصطلح «باروني»، المستخدم للشريكة «الإيجابية» في علاقة سحاقية). وبعبارة أخرى، فإنه فيما يمكن رؤية تبني مصطلحي «غاي ولزبيان» على أنّه نوع من المحاكاة، فهي خطوة استراتيجية لنفض

(1) Afsaneh Najmabadi, «Transing and Transpassing across Sex-Gender Walls in Iran», **Women's Studies Quarterly 36**, nos. 3 _ 4 (Fall–Winter 2008): 37.

وصمة العار الثقافية عن مصطلح كُوني (وباروني)... وليس القصور المزعوم لـ «المحاكاة» هو ما يقرر ما إذا كانت هذه الانتقالات اللغوية ستنجح أو ستخفق، ولا السلطة الثقافية للسيطرة من قبل «أممية مثلية» مفترضة تقوم بتصدير تصنيفاتها الهوياتية بطريقة إمبريالية. إن مصدر مشاكلها المحتمل هو المشبك النوعي (أو الجندري) الضيّق الذي تُنسجُ فيه العلاقات المثلية في إيران المعاصرة. فهذا النسج هو في المقابل نتيجة لوجوبية الزواج... التي تشكِّلُ مفاهيمَ معيّنة للأداء الرجولي أو الإناثي (داخل العلاقات الجنسية الغيرية أيضًا)»[1].

يبدو أن نجم أبادي تغفل عن أن أهمية استخدام مصطلح «شذوذي» queer في الولايات المتحدة تكمن تحديدًا في جعل المصطلح يقبع داخل وصمة العار الثقافية بدلًا من أن «ينفضها» عنه. وإضافة إلى هذا فيبدو أنها تريد طرح حجة مختلِفة لدعم الكونية. فإذا كان الأمميون المثليون يهدفون بنشاط وبوعي إلى كوننة الهويات الجنسية من حيّزها الأميركي إلى العالم الأوسع، فإن كوننة نجم أبادي تُصرُّ على أن الهويات الجنسية هي في الحقيقة ظاهرة كونية قائمة مُسبَقًا وأصلًا كانت قد برزت من تلقاء نفسها وأن دعمها لها ليس دعمًا لكوننة الأشكال الهوياتية الأميركية بل هو دعمٌ لظاهرة كونية مستقلّة عن التأثير الأميركي (لا تختلِفُ في هذا عن سمر حبيب في زعم الأخيرة أن «الجنسانية» العربية دائمًا «شذوذية» مسبقًا كما أشرنا أعلاه، أو عن دينا القاسم التي تعتقد أن الجنسانية تطوّرت في الشرق والغرب «بالتزامن»)[2]. فكون بعض الإيرانيين يستخدِمون مصطلح «غاي» لتعريف أنفسهم بشكل مختلفٍ عن استخدامه في الغرب لا يشير، بحسب نجم أبادي، إلى تأثير الأممية المثلية مطلقًا، بل يشير في الحقيقة إلى فاعلية محلية ومستقلّة. ولا يختلف هذا عن الاتجاه الأكاديمي الذي أشار دافيد فالنتاين بحذاقة إلى وجوده في أغلب الأدبيات الأكاديمية عن «الجنسانية» في العالم غير الغربي، حيثُ «يُنظر لاستملاك وتبني الهويات الغربية العابر للأوطان كـ «غاي» أو «الزبيان» (سحاقية) على أنّه دليل على أن أناسًا «تقليديين» معاصرين يتبنّون المثلية الجنسية (الحديثة)»[3].

يُقدَّمُ انخراط وغوص نجم أبادي الميتروبوليتاني الأنثروبولوجي (أم هل هو تقرير تقدمه كمُخبرة محلية؟) لشرح نية أولئك الذين يستخدِمون مصطلح «غاي» في إيران من قِبلها

(1) المصدر السابق، نص الهامش 10، 40 ـ 39.

(2) In Lara Deeb and Dina Al-Kassim, «Introduction», **Journal of Middle East Women's Studies 7**, no. 3 (Fall 2011): 2.

(3) Valentine, **Imagining Transgender**, 158.

بوصفه على الأقل دِفاعًا يشرعن «المحلي» لأن هذا «المحلي» لا يُحاكي «الإمبريالي»، وهي تقدم دفاعها بوصفه حجة ضد نقّاد العنف المعرفي والجسدي الذي تجلبه الأممية المثلية، والذين تقوم بتسفيههم وتحييدهم باعتِبارِهم مدافعين عن المحلي وإن كانت تقدمهم في ذات الوقت على أنّهم يُنكِرون فاعلية أولئك المحليين الذين يُصرُّون على تعريف أنفسهم كـ «غاي».

تنطوي مسألة رفض الاعتراف بفاعلية المحليين الذين يعرِّفون أنفسهم كـ «غاي» على أهمية خاصة هنا؛ إذْ يتخذها غالبًا أولئك الذين ينتقدون خصوم الأممية المثلية كحجة[1]. ولكن الجدير بالذكر هنا أن لا أحد من نُقادِ الحجج التي قُدِّمت ضد الأممية المثلية كان قد اعترضَ على التصويرات الاستشراقية لـ «الجنسانية» العربية (والإسلامية) قبل نشر دراستي عن الموضوع في عام 2002؛ فبينما تظاهرت مداخلاتهم اللاحقة بادِّعاء الاتفاق مع بعض انتقادات التصويرات الاستشراقية التي قدمتها الدراسة، إلا أنهم سرعان ما انتقلوا للخوض في مسألة «الفاعلية» الجنسية العربية والمسلمة، التي يعتقدون أنّ حجة الأممية المثلية تُقصيها. ولكن مسألة الفاعلية التي استخدمت رغم ذلك مرارًا في الخطاب السياسي اليساري في السبعينيات والثمانينيات لنقد العنصريات والجنسويات والغيريات الجنسية وأشكال التمييز الطبقي الميتروبوليتانية، قد تم استملاكها في التسعينيات وفي القرن الجديد من قبل محافظي اليمين، والليبراليين الإمبرياليين للدفاع عن أولئك الأميركيين من أصول إفريقية والنساء (في كل من أورو - أميركا وخارِجها) والمثليين (أيضًا في كل من أورو - أميركا وخارجها)، ومواطني العالم الثالث والذين يدعمون المفاهيم الميتروبوليتانية الليبرالية والمحافِظة للكونية بصفتها تعبّرُ عن فاعليتهم عينها، واعتبار معارضتها من قبل اليسار بمثابة إنكار لهذه الفاعلية، إنكارٌ مفعم بمواقف الإمبريالية والاستشراق! في الحقيقة، إن المهاجرين من النساء المسلمات والمثليين والجيل الأول من أبناء المهاجرين المولودين في الولايات المتحدة وأوروبا (شأنهم شأن الذين يدعمون آراءً شبيهة ويعملون في المنظمات غير الحكومية المحلية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة) قد ظهروا بشكلٍ بارِز كمُعبِّرين عن هذا الخطاب (النيو) ليبرالي للفاعلية. وفيما يخص أولئك النساء المسلمات في أوروبا والولايات المتحدة، تقول ياسمين يلدز في وصفهنّ، بأنهنّ:

(1) إضافة إلى نجم أبادي، انظر:
Ghassan Makarem, «We are not Agents of the West», Reset DOC, 10 December 2009, **http://www.resetdoc.org/EN/Helem-replies-Massad.php** (نُفِذَ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014).

يتحدّثنَ علنًا باعتبارِهنّ موضوعًا محتملًا للتسامح أو الشعور بالذنب، حتى لو رفضن هذه المصطلحات لأنفسهن. وهكذا فإن لهنّ وظيفة مشرعِنة في الخطاب. وعلاوة على هذا، فإن مشاركتهنّ تبدو أنها تعوق نوعية النقد التي صاغتها غاياتري سبيفاك عندما قالت: «الرجال البيض... يقومون بإنقاذ النساء السمراوات من الرجال السمر»... والآن يبدو أن على الصيغة أن تُقرأ: «النساء السمراوات يقمن بإنقاذ النساء السمراوات من الرجال السمر». وما يجعل هذه النسخة الجديدة من المعادلة فعّالة إلى هذه الدرجة هو تطابق الهوية بين أولئك «النساء السمراوات» اللواتي يحتجن لأن يُنقذن وأولئك «النساء السمراوات» اللواتي يعملن على إنقاذهنّ. ولكن، بدلًا من أن يكنّ متطابقات، فإن «النساء السمراوات» يظهرن على شاكلتين منفصلتين في الخطاب الحاضر، الأول باعتبارهن ذوات لهن فاعلية والثاني باعتبارهن ضحايا لا فاعلية لهن. فتلك الشخصيات العامة، التي تضع نفسها في خانة الذوات الفاعلة إنّما تعتمد في الحقيقة على إعادة الإنتاج المستمرة للأخريات باعتبارهن ضحايا لا صوت لهن[1].

بالفعل، فإن صيغة سبيفاك قد أصبحت أكثر تعقيدًا جدًا في عصر استثمار اليمين في «الفاعلية»، إلى درجة أنها يجب أن تُقرأ الآن على النحو الآتي: النساء السمراوات (المثليات والغيريات) والرجال المثليون السمر (اللواتي والذين يعشن/ يعيشون في المتروبول في أوروبا الغربية والشمالية وفي الولايات المتحدة واللواتي والذين يعملن/ يعملون في المنظمات غير الحكومية في بلدانهن وبلدانهم بتمويل من بلدان أوروبا الغربية والشمالية وبتمويل أميركي)، وحلفاؤهم البيض من كلا الجنسيين والجنسانيات، منخرطون في إنقاذ النساء السمراوات («الغيريات» و«المثليات») والرجال «المثليين» السمر (في العالم الثالث وفي أوروبا الغربية والشمالية وفي الولايات المتحدة) من الرجال السمر «الغيريين». وكما رأينا سابقًا في هذا الفصل وفي الفصل السابق، فقد تحولت هذه الصيغة إلى صناعة ضخمة.

لقد حاججتُ في كتابي **آثار استعمارية** أن كثيرًا مما اعْتُبِر قومية أو وطنية معادية للكولونيالية في المستعمرات الآسيوية والإفريقية السابقة لم يعبِّر إلا عن القليل من معاداة

(1) Yasemin Yildiz, «Governing European Subjects: Tolerance and Guilt in the Discourse of 'Muslim Women», **Cultural Critique 77** (Winter 2011): 86. For the US context, see Saba Mahmood, «Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror», in **Women's Studies on the Edge**, ed. Joan Wallach Scott (Durham, NC: Duke University Press, 2008), 81_114.

الكولونيالية، وأنّه باستثناء مساءلة التراتبيات العرقية الكولونيالية، فإن فاعلية قوميي العالم الثالث قد كانت مرارًا فاعلية تُكرِّرُ، ولا تُعارض، الأشكال الكولونيالية من الذاتوية تحت لافتة الوطنية المعادية للكولونيالية، وأنّ «المفارقة في هذا هو في جعلنا نعتقد أن هذا الإخضاع والتذوّت الكولونيالي هو الفاعلية المعادية للكولونيالية بذاتها»[1].

وهكذا فشرح العملية التي من خلالها بدأ عدد صغير من الناس خارج أوروبا ومستعمراتها الاستيطانية يتبنّى مصطلح «غاي» لا يعبر عن رفض الاعتراف بفاعلية هؤلاء الأفراد وإنما هو في الحقيقة اعتراف بتواطؤ هذه الفاعلية مع الكونية المثلية، وأنه، كما أجادل في ردّي على مدير منظمة «حلم» غسان مكارم، إصرارٌ على «أنّه لا بد للجميع [أيضًا] أن يعترِفوا بفاعلية كلّ أولئك الذين يمارِسون الوصال مع أشخاص من جِنسِهم أو من الجِنسِ الآخر في ألا يُدمجوا في المثلية والغيرية»[2]. وإضافة لهذا فهو أيضًا اعترافٌ أن المثلية الأورو - أميركية والغرب أوروبية من حيثُ هي مطلب للخوض في الاجتماعي مبنية على نموذج نسلي لا يمكن تفعيله إلا بجعل نفسه معياريًا وبإجبارِ كلِّ أولئك الذين يشعرون بشهوة تجاه أشخاص من نفس الجنس بالدخول في بنيته الهوياتية باعتبارها «الاجتماعي المثلي». وهكذا تقوم هوية «غاي» بمناداة الرجال والنساء بإجبارهم على الالتحاق بكينونتها الهوياتية الاجتماعية عبر آليات متنوعة (الخدمات الاجتماعية المفروضة من قبل الدولة، النفاذ إلى العلاقات المجتمعية العائلية، والقانون، والإعلام، والمنظمات السياسية، وعمل حقوق الانسان، إلخ) كما يزعم مرارًا منتقدوها ممن يعانون من رهاب المثلية، رغم أنّها، خلافًا لمزاعم الأخيرين، لا تقوم بذلك عبر خلق الشهوات المثلية أو عن طريق حثّ من يمتلك تلك الشهوات على ممارسة الجنس المثلي، بل بإصرارها، كما تفعل الغيرية القسرية، على الوازع الأنطولوجي الذي تتطلبه هذه الشهوات الجنسية بالضرورة، لا أكثر.

إن نجاح المثلية باعتبارها هوية اجتماعية ومجتمعية في الغرب في العقود الأربعة ونصف العقد الأخيرة قد ضمنت لنفسها شكلًا جديدًا غير بيولوجي من صلات القربى ليس مشروطًا

---

(1) Joseph Massad, **Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan** (New York: Columbia University Press, 2001), 278.

تنتقد صبا محمود المفهوم الغربي النسوي للفاعلية الذي يعتبر الفاعلية مُخرِّبة ومقاوِمة بالضرورة، على أسس شبيهة.
Mahmood, **Politics of Piety**, 1 _ 39.

(2) Joseph Massad, Reply to Ghassan Makarem, published in Reset DOC on 14 December 2009 **http://www.resetdoc.org/EN/Massad-counter-replies.php** (نفذ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014).

بالضرورة بالصلات البيولوجية أو بالبنى الأوديبية. بل لو كانت القرابة البيولوجية مضمونة من خلال الغيرية الجنسية القسرية والاستقامية القسرية (التي تُعيدُ إنتاج نفسها أيضًا بطرق غير بيولوجية وغير أوديبية عن طريق كونة أشكالها الأنطولوجية)، التي تُعيدُ إنتاج نفسها عبر الإنجاب البيولوجي والأوديبي (على شاكلة العائلة النووية البرجوازية) لضمان مستقبل الغيرية المعيارية heteronormative، إن لم نَقُل «المجتمع» ككل، فإن المثلية القسرية تُعيدُ إنتاج نفسها قسريًا من خلال الأشكال اللابيولوجية واللاأوديبية من القرابة، عبر مناداة (أو interpellation بالمعنى الذي أعطاه الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير للكلمة، بأنها تذوّت الشخص في لحظة النداء عليه) المثليين قسرًا من خلال نظام إمبريالي مفروض في داخل الإمبراطورية وعلى بقية العالم من خلال القانون والسياسة وإعادة التنظيم الاجتماعي (ناهيك عن الظاهرة الحديثة بالولايات المتحدة في توطيد قرابة مثلية نسلية من خلال السماح بـ «تبني» المثليين والمثليات البيض لأطفال يتم استيرادهم من الصين)[1]. وهكذا فإن كونَنة ثنائية غيري - مثلي هي بالنهاية فعل نسلي، إذ إن المثلية المُكونَنَة هي ضرورية لمعيارية مثلية نسلية كما أن الغيرية المُكونَنة هي أيضًا ضرورية لمعيارية غيرية نسلية.

إن اهتمامي هنا مرّةً أخرى لا ينصب على حقيقة أن ثقافة «محلية» قائمة من الشهوات والذوات الجنسية ومجموعة من الممارسات الجسدية والملذاتية تُقصَى وتُستبدلُ قسرًا بثقافة إمبريالية فحسب، وإنّما ينصب أيضًا على أن مشروع الكونَنة الإمبريالية هذا مبني هو الآخر على الإصرار على أنه على الذوات غير الأوروبية وغير الأورو - أميركية الذين يمتلكون شهوات ويقومون بممارسات جنسية معيّنة لكي يصبحوا «غاي»، نسيان الطرق التي يفكرون فيها unthink ومحو ما تعلّموه unlearn من الطرق التي يعون فيها شهواتهم وممارساتهم الجنسية وذاتيتهم، وأن يروا فيها أنماطًا مزيّفة، تنتمي لعصر قديم، وأنها نتيجة لوعي زائف، جعلهم غير قابلين للتعرُّف عليهم أو للاعتراف بهم من قبل الغربيين، وأن تحرُّرَهم يكمن في محو ما تعلموه في السابق وتعلّم مفردات جديدة للهويات الغربية، حيث يصبحون قابلين للتعرُّف عليهم والاعتراف بهم من قبل الغربيين، وبالتالي يصبحون أحرارًا. ذلك أن هوياتهم وممارساتهم وشهواتهم المختلفة لا تعتبر تنوعات في/ أو من هويات وممارسات وشهوات الأوروبيين والأورو - أميركيين، وإنما انحرافات تحيد عنها، وهو ما يجب تصويبه. ما يُطالبُ به الأمميون المثليون إذًا ليس أقل مما اكتشفه فوكو بأنه مطالبة

(1) بالنسبة إلى الأشكال اللا أوديبية من القرابة والليبرالية الشذوذية والتبني العابر للدول، انظر:
David Eng, **The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy** (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

الدولة الحديثة في الغرب منذ القرن الثامن عشر، لا سيما أن «(الدولة الحديثة) باعتِبارِها كيانًا طُوِّرَ فوق الأفراد... [هي] بنية مُعقّدة جدًا يمكن للأفراد أن يُدمجوا فيها بشرطٍ واحد: أن يتم تشكيل هذه الفردانية في شكلٍ جديد وإخضاعها لمجموعة محددة من الأنماط»[1]. هذا هو إذًا ثمن الفاعلية التي تُطالب بها بإلحاح الأممية المثلية وطارِحو الهويات الجنسية الأوروبية والأورو - أميركية.

وكما يستخلِصُ طلال أسد:

لقد أصبح الغرب مشروعًا أخلاقيًا واسعًا، وادّعاءً مُخيفًا للكتابة والحديث باسم العالم، وتسييسًا لا نهائيًا للسلطة. وليصبح المرء غربيًا يعني أن يتحوّلَ بحسب هذه الأشياء، وإن كان في مجموعة من الظروف التاريخية وبدرجات متنوِّعة من الإحكام. وبالنسبة إلى المُستكتَبين للحضارة الغربية فإن هذا التحويل يعني أن بعض الشهوات قد أقصيت قسرًا - بل وبعنفٍ - وأن أخرى قد وضِعَت في مكانها. فالدولة الحديثة، المختَرَعة أوروبيًا، هي الشرط الكوني لذلك التحويل - و«حقيقته الساميّة»[2].

ولا يختلِفُ هذا عن العملية التي حلّلها فالنتاين والتي من خلالها أُجبِرَ النّاس في الولايات المتحدة وقُمِعوا وأُقنِعوا وسوعِدوا في أن يكونوا «متحوّلين جنسيًا» من قِبل أجهزة الدولة للخدمات الاجتماعية والمنظمات الصحية المؤسّسَة لـ «مساعدتـ»ـهم بجعلِهم قابلين لأن يُتعرّفَ عليهم ويَعترف بهم عالَم المنظمات غير الحكومية تحت لافتة هوية ليست من صنعِهم وهوية تُخفق مرارًا في وصفِ الطرق التي يعون فيها هوياتهم وعلاقاتهم بمسألة الشهوة والنوع الاجتماعي والجنسانية[3]. إن هذه الاهتمامات هي، كما هو واضح، جزءٌ من سجالات سياسية وفلسفية مستمرّة أوسع في شأن مفهوم العدالة من حيث هي مشكلة تعرّف واعتراف، من ناحية، و/ أو إعادة توزيع الثروة، من ناحية أخرى[4].

ليست هذه أفكارًا جديدة تسائل كونَنة المثلية الجنسية، وهو مشروع كان طلائعه غالبًا أنثروبولوجيون بيض أميركيون مثليون ومثليات كتبوا إثنوغرافيات عن المثلية الجنسية عبر العالم في السبعينيّات والثمانينيّات في محاولة منهم لإثبات كونية المثلية الجنسية، وإن كان

(1) Michel Foucault, «The Subject and Power», **Critical Inquiry 8**, no. 4 (Summer 1982): 783.

(2) Asad, «**Conscripts of Western Civilization**», 345.

(3) انظر: Valentine, Imagining Transgender.

(4) انظر:

Nancy Fraser and Axel Honneth, **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange** (London: Verso, 2003).

قد أصر كثيرون منهم على وضعها في مشبك دارويني اجتماعي. ففي مسحها البديع لهذه الأدبيات، كشفت ويستون عن هذه الإشكالية المُكوِنَة كالآتي:

أن تقول «أنا إنسان غاي» يفترضُ تغلغل الجنسانية في شخصية الإنسان بأكملها بطريقة قد لا تكون مفهومة لشخص يلمسُ الأعضاء الجنسية لرجل أو امرأة في مجتمع لا توجد فيه كلمة تصف هذا الفعل. فتجربة الذهاب إلى حانة مثلية... أو الانخراط في سياسات سحاقية ـ نسوية... يتناقض بحدّة مع كيفية تنظيم الإيروسية المثلية homoeroticism في مجتمعات لم تقم بتشكيل «مجموعات» مبنية على الهوية الجنسية. وما يعقّد الأمور هو أن صعود السياسات الشذوذية في الولايات المتحدة قد قَوَّض مفهوم الهوية الثابتة (المثلية أو غيرها) حتى بالنسبة إلى المجتمعات الغربية التي كانت قد وَلّدت أصلًا تصنيفات كالسحاقية lesbian والثنائية الجنسية bisexual والسحاقية الذكورية (من أصول إفريقية) bulldagger واللوطي sodomite... أما الكتابة عن تعددية النوع الاجتماعي أو الجنسانيات المثلية المتعدِّدَة فلا تنقذ الباحثين من هذه المعضلة الفلسفية، لأن هذه قد تُعتبر أنماطًا من تصنيفات مفترضة أصلًا على أنّها قابلة للفهم [من قِبل الأوروأميركيين]...فما هو الذي يمكن اعتباره مثلية جنسية، أو نوعًا اجتماعيًا (جندر) أو ممارسة جنسية؟... ومن وجهة نظر مَن تغدو هذه التأويلات مهمة؟ بالإضافة إلى ذلك، فإن محاولة توظيف التصنيفات المحلية ليست أكثر حيادية في تأثيرها من التطبيق السابق لـ «الجنسانية المثلية»، التي لا تصف ما هو حاصل، على الكثيرِ من الحالات. ورغم أنّ استخدام الكلمات«الأجنبية» [أي غير الأوروبية] يهدفُ إلى تصحيح الطروحات ذات المركزية العرقية [الأورو أميركية] والتعميم المبالغ فيه [عند استخدام تصنيفات أوروبية كالمثلية أو الغيرية]، إلّا أنه يطرح موضوع الدراسة [أي دراسة غير الأوروأميركي] باعتبارِه دائمًا وأبدًا آخر. ويصبح [استخدام كلمات «أجنبية»، وفي سياق دراسات الشرق الأوسط] منغمسًا في تجديدِ شكل من الاستشراق تشيأ فيه المصطلحات اللغوية بخفة الاختلافات وتوطّدُ فيه السلطة الإثنوغرافية[1].

رغم هذا فإن فاليري تروب، مثلها مثل نجم أبادي، لا يزعجها أي من هذا. بل إن ما تؤرقها للغاية هي الدراسات التي تكشف الأخطاء التحليلية للأبحاث الأكاديمية الغربية عن العرب والمسلمين، عدا عن ذكر المقاربات الاستشراقية والعنصرية التي تطرحها الأممية المثلية، لدرجة تدفعها لتقديم رد لاذِع للدفاع عن هذه الأبحاث والمقاربات ضد

(1) Weston, «**Lesbian and Gay Studies in the House of Anthropology**», 347 _ 48.

هذه «المزاعم»، مدعّية أن هذه المشاكل لا «تشكِّل نمطًا سائدًا بين الباحثين العاملين على الجنسانيات الإسلامانية أو الدراسات المثلية والسحاقية والشذوذية» على الإطلاق، دون أن تقدِّم أي دليل أو مصدر أكاديمي واحد لدعم سخطها المتزمت، أو حتى تقديم قراءة مضادّة لهذه الأدبيات[1].

وتعترِضُ الأكاديمية الفلسطينية المقيمة في الولايات المتحدة، أمل عميرة، في المقابل على تقصي الجهود والمهمّات المُكونِنَة للأممية المثلية. فتقول إن «الرغبة في المرافعة ضد الاستشراق باعتباره النموذج المسيطر الذي يقوم الغربُ من خلاله بتصوير الشرق تُشجِّعُ على تحبيذ كتاب **الاستشراق** [لإدوارد سعيد] باعتباره النموذج الأساس الذي يرام به فهم ما يحدثُ في العالم العربي» وأن هذا عبارة عن «إساءة تطبيق لنماذج مستقاة من كتاب **تاريخ الجنسانية** لميشيل فوكو و**الاستشراق** لإدوارد سعيد»[2]. وهكذا، وكما رأينا سابقًا في الحالات الأخرى، تقوم عميرة بتفضيل «العدد القليل من الأفراد [الفلسطينيين]»[3] الذين ينتمون إلى المنظمات غير الحكومية الفلسطينية في إسرائيل والذين يُعرِّفون أنفسهم بأنّهم «غاي» أو «كوير» (يستخدَمُ المصطلحان بتبادلية وكأن لهما المعنى نفسه في سردية عميرة) على العددِ الأكبر كثيرًا من الفلسطينيين داخل وخارج إسرائيل الذين لا ينتمون إلى هذه المنظمات والذين لا تُظْهِر عميرة، شأنها شأن بقية الأمميين المثليين، اهتمامًا بحياتهم و/ أو هوياتِهم، مُصرةً على أنه ينبغي على الجميع أن يفضِّلَ هذا «العدد الصغير» أيضًا: «إن ما أدعوه بنموذج الاستشراق يضفي امتيازًا على سلطة خطاب الغرب لدرجة أنّه يعتِّمُ على مقاومات هذا الخطاب وعلى الخطابات الأخرى المنافِسة له وعلى الوقائع المادية. وعدم قدرة مسعد على رؤية النشطاء العرب الشذوذيين المعادين للكولونيالية خارج هذا النموذج الاستشراقي لهو مثالٌ على ذلك»[4]. وبغض النظر عن التحاق عميرة بالهجمة النيوليبرالية والاستشراقية على أعمال إدوارد سعيد بعد وفاته، فإن الحجة التي تطرحها مداخلتي، والتي يبدو أن عميرة ومعلّقين آخرين لا يدركونها، هي بالتحديد إثبات كيف أن هنالك الكثير من المقاومة التي تثابر خارج (وحتى داخل) أورو - أميركا ضد فرض ثنائية مثلي - غيري

(1) Traub, «**The Past Is a Foreign Country**»? 6.
تطوّع تروب فيما بعد، ودون أن تُحيلَ أيضًا إلى أي بحث لم يتم ذكره في دراستي عن الأممية المثلية الذي تتناول كل هذه الأبحاث، معلنة أن «كثيرًا من الأبحاث في الآونة الأخيرة في مواضيع كهذه قد انبنت على وجهات نظر نظرية والتزامات منهجية كانت لتدعم حجج مسعد حول الترتيبات المعقدة وذات الخصوصية التاريخية للممارسات الجنسية بين الذكور في العالم العربي» (6).

(2) Amal Amireh, «Afterword», **GLQ 16**, no. 4 (2010): 645.

(3) المصدر نفسه، 644.

(4) المصدر نفسه، 645.

والهويات الجنسية. فكوني أحدِّدُ وجود هذه المقاومة في أوساط أولئك الذين يرفضون هذه الهويات والذين هم حتى هذه اللحظة الأغلبية العدَدية عبر العالم هو أمرٌ تأخذه عميرة على أنّه بالتحديد اعتبار «الغرب» على أنه نموذج لا يمكن مقاومته من أي كان، على طريقة طروحات الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو[1].

(1) تتبنى سحر عامر هذا الموقف الهزيل، الذي يتجاهل حجتي بأنه على الرغم من تواطؤ كثير من المثقفين العرب الذين كتبوا في الموضوع مع التصنيفات الغربية إلا أن معظم العرب يواصلون مقاومتها. وتزعم عامر أنه «عند قراءة أعمال مسعد يتكون لدى المرء انطباع بأن العرب سلبيون وبأنهم دومًا في وضعية ردّة الفعل في ما يتعلّق بالغرب، وليسوا فاعِلين أبدًا وليست لديهم سلطة في تعريف هوياتهم وجنسانياتِهم». وتذهب عامر أبعد في الاعتقاد أنّه كان ينبغي لكتاب **اشتهاء العرب** ألّا يكون تاريخًا فكريًا، كما يقدم نفسه، وإنما كان ينبغي أن يكون تاريخًا اجتماعيًا حتى إن لم يكن ذلك غرضه. فكون الكتاب يتناول ما يزعم المستشرقون والمثقفون العرب أنه ثيمات مركزية ستُحدّدُ عملية استعادة الماضي العربي، عملية شملت بعض السجالات، وإن لم تكن هذه أبدًا سجالات مركزية، عن السحاق (وقد قدم وناقش كتاب **اشتهاء العرب** جميع هذه السجالات دون استثناء عن موضوع السحاق بتفصيل دقيق كما ناقش أيضًا تجاهل الشهوات السحاقية في التصويرات الأدبية)، إلا أن عامر تعتقد أنه كان ينبغي عليّ أن أقحم رغم ذلك سجالات غير موجودة أصلًا عن السحاق على هذا المشروع الفكري: «باستثناء إحالة عرضية أو هامش (أو تحليل مقتضب في الفصل السادس لرواية **مسك الغزال** لحنان الشيخ) فلم يذكر إلا القليل عن السحاقيات في العالم العربي». انظر:
Sahar Amer, «Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights», GLQ 16, no. 4 (2010): 652 _ 53.

وللمفارقة فإن عامر، ورغم إصرارها على أن الجنسانية كونية وأن المفاهيم الغربية للجنسانية قابلة للتطبيق على العالم العربي ـ معلنة أنها تختلف «مع الباحثين (كجوزيف مسعد، مثلًا)» الذين يعتقدون أنها ليست كذلك (المصدر نفسه، 394 هامش 13)، إلا إنها لا تجد غضاضة في وصف السحاقيات العربيات بأنهن تابعات لغويًا (وحتى إبستمولوجيًا) ومعتمدات على مفردات جنسية غربية، تسعى هي لإنقاذهن منها عبر تزويدهن بمجموعة من البدائل العربية القروسطية...، انظر:
Sahar Amer, «Naming to Empower: Lesbianism in the Arab Islamicate World Today», **Journal of Lesbian Studies** 16, no. 4 (2012) 381 _ 97.

وتبذل عامر جهدًا مضنيًا للاعتراض على مصطلح «المثلية الجنسية»: «عندما استخدم فرويد كلمة المثلية الجنسية Homosexualität منذ مائة عام فإنه كان يبتكرها بوصفها مرضًا نفسيًا، مرض انحراف يتطلّب علاجه تحليلًا نفسيًا طويل الأمد وعلاج التنفير وبل أن الشفاء منه قد يحتاج أحيانًا إلى العلاج بالصدمات الكهربائية، وهو تشخيص حاربته حركة الحقوق المثلية الأميركية على الأقل منذ عام 1924 وبحدة سياسية أثناء أعمال شغب ستونوول في 1969» (المصدر نفسه، 385-386). ويتعيّن عليّ أن أشير هنا إلى أن أول من صاغ مصطلح «المثلية الجنسية» كان كارل ماريا كيرتبني في عام 1869، وليس فرويد. وقد قاوم فرويد المصطلح واستخدم في الأغلب عوضًا عنه مصطلح inversion (وتعني عملية قلب الشيء أي جعله مقلوبًا)، لا سيّما في أعماله الأولى. وبعيدًا عن اختراعها لحركة مثلية في الولايات المتحدة لم تكن موجودة أصلًا في 1924، إلا أنه من الواضح أن مزاعم عامر عن فرويد تفتقر حتى إلى أية معرفة عرضية أو سطحية بأعماله. ففي الواقع لم يجعل فرويد من المثلية حالة مَرَضية ولا قدّم وصفة علاجية لها أيًا كانت وإنما اعتبرها «تنوعًا في الوظيفة الجنسية». انظر:
Sigmund Freud, «Letter 277» (letter to an anonymous American mother), in **The Letters of Sigmund Freud**, ed. Ernst L. Freud (New York: Basic Books, 1960)، ص 423. وانظر أيضًا:
Henry Abelove, «Freud, Homosexuality, and the Americans», in **The Lesbian and Gay Studies Reader,** ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David M. Halperin (London: Routledge, 1993), 381–93. وانظر أيضًا:

=

وتثيرُ عميرة، شأنها شأن أتباع منهج الأممية المثلية الآخرين، الإدعاء الواهم أن حجتي عن كونَنة المثلية تطرح العرب «الشذوذيين» على أنهم عرب «زائفين» [زاعمة أن كلمة «زائفين»، التي تستخدمها، هي اقتباسٌ من كتاباتي] وبأنّني «أنكر عليهم تجذرهم [في العالم العربي]

Kenneth Lewes, The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality (Markham, ON: Meridian Books, 1988).

تتغلغل الرغبة في الأدبيات التي تنتقد اشتهاء العرب بأنه كان عليّ أن أكتب تاريخًا اجتماعيًا أو حتى تقرير مخبر محليًا عن العالم العربي، بدلًا من تاريخ فكري. والواقع أن كثيرًا من النقد الذي عرضه الأمميون المثليون تعامل مع الكتاب على أنه تاريخ اجتماعي أو حتى أنثروبولوجي وجدوا فيه نقصًا. وقد أصبح هذا ضربًا من الهوس لدرجة أن ويلسون س. جاكوب عبر عن شعوره بـ «الإحباط» من أنني، بصفتي مخبرًا محليًا محتملًا، أبدو وكأنني أمتلك حقائق عن الشهوات العربية ومع ذلك أرفض أن «أفصح» عنها وعن تفاصيل الحياة الجنسية عند العرب لجمهور غربي. ويعترض أن «الترتيب الخطابي للعرب وللشهوة [في **اشتهاء العرب**] يتم تقديمهما على أنهما تاريخيان بينما يظهران تكرارًا بأنهما تصويرات باطلة، تستدعي حضور حقيقة محايثة معروفة للمؤلف وحده لكنه يرفض الإفصاح عنها مطلقًا»،
Wilson C. Jacob, «Other Inscriptions: Sexual Difference and History Writing Between Futures Past and Present», منشور في **H-net في سبتمبر 2009 http://www.h-net.org/reviews/showrev. php?id=25004** (نُفِذَ إليه في 3 نيسان/ أبريل 2014).

ويزعم جاكوب أيضًا بطريقة غريبة أنني في **اشتهاء العرب** «أشخصُِ التعاملات العربية الحديثة مع الجنسانية باعتبارها ليست أكثر من تبنٍ **بسيط** [التشديد مضاف] للشروط الغربية» أو أن «التعاملات العربية. مع الجنسانية «لا تبدو أكثر من حالة استدخال **بسيطة** [التشديد مضاف] لإبستمولوجيا مفروضة من الخارج»، في تباين مع مقاربته هو، التي يقدمها زعمًا على أنها «أكثر تفصيلًا من الناحية التاريخية»:
Wilson Chacko Jacob, **Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity**, 1870 _ 1940 (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 16, 161.

والواقع أنني خلافًا لتشويهات جاكوب لا أقدم مزاعم كهذه عن «التعاملات مع الجنسانية» و«تبني الشروط الغربية»، وإنما ما أقوله في الواقع هو أن العدد الأكبر من المثقفين العرب التحديثيين «استدخلوا الإبستمولوجيا التي استخدمها للحكم على الحضارات والثقافات لتقويمها بحسب قوة موجهة اسمها «الجنس»، واشتقاقاته اللاحقة، كـ«الجنسانية»، كما استدخلوا عملية إخضاع الثقافة للمفهوم الإحصائي لـ«المعايير»، الذي غالبًا ما يتوافق مع ما هو «طبيعي» ونقيضه «المنحرف»، وهذه مسألة مختلفة كل الإختلاف عما يطرحه جاكوب (**Desiring Arabs**, 6)، وأنه «كما في الدراسات الأوروبية»، فإن «المفاهيم الأوروبية الجديدة للحضارة والثقافة والانحطاط والأفول والانحلال والتراث والجنس والانحراف، من بين أشياء أخرى... تم استدخالها» من قبل عدد كبير من «الباحثين العرب» و«تمت مأسستها على أنها مفاهيم علمية راسخة لا تتطلّب أية مساءلة البتة» (**Desiring Arabs**, 99). وفي سياق قراءة التحوّلات في التصويرات الأدبية في أعمال نجيب محفوظ، أضيف بوضوح أن «تصوير محفوظ [لإحدى شخصياته] يصف نفسه بالشاذ هو أمر ذو مغزى لدى القرّاء بالذات نتيجة تحول المجتمع العربي منذ نهايات القرن التاسع عشر حيث بدأت التحوّلات المعرفية التي ابتدأها مشروع النهضة العربية والمشروع الكولونيالي الأوروبي المتزامن معه تتغلغل في نسيج المجتمع الأوسع وتُستدخل من قبل ذوات حداثية جديدة ولم تبقَ مقتصرة على مجتمع المتعلمين والمسؤولين الكولونياليين»، وهو استدخالٌ لم يكن بسيطًا كما هو واضح، حتى داخل عالم محفوظ الخيالي (**Desiring Arabs**, 287-88). إلا أن الكم الأكبر من صفحات كتاب **اشتهاء العرب** مكرّس للكشف عن فشل الهويات والمعايير والتصنيفات الجنسية الغربية في أن تُستدخل من قبل أغلبية العرب وأنها، عندما استدخِلت من قبل طبقات معيّنة من سكان المدن، بمن فيهم عدد لا بأس به من المثقفين، فإن عملية الاستدخال هذه لم تكن مسألة «بسيطة» على الإطلاق: «لقد غيّر ظهور الاستعمار ورأس المال الغربي في العالم العربي كثيرًا من مناحي المعيشة اليومية؛ ورغم ذلك فإنه فشل في أن يفرض النظام الجنسي الغيري الأوروبي على كل الرجال العرب، رغم أن جهوده كانت ناجحة في الطبقات العليا ووسط الطبقات الوسطى التي يتم تغريبها باطّراد» (**Desiring Arabs**, 173). ويبقى من غير الواضح لماذا تنحصر المقدرة على «التفصيل» وعدم التبسيط فقط في منظور الأمميين المثليين.

وأهميتهم وانتماءاتهم»[1]. تهدف هذه الاقتباسات المخترعة والكاذبة إلى صناعة أثر تراكمي لها سيتوطّدُ على أنه حقيقة نتيجة تكراره المستمر من قبل الأمميين المثليين[2]. فأنا لم أزعم (ولا أي من الباحثين الآخرين الذين ينقدون الأممية المثلية) مطلقًا في أي من مؤلفاتي أن أولئك الذين يتبنّون الهويات الغربية غاي (أو الاستقامية straightness) في أوساطِ الفلسطينيين (أو العرب أو المسلمين) ليسوا بالضرورة معادين للاحتلال أو أنّهم ليسوا جزءًا من النضال الفلسطيني ضد الاستعمار الإسرائيلي. تكشف هذه الاتهامات المبنية أيديولوجيًا عن عجز أولئك الذين يقدمونها على التفريق بين تبني إبستمولوجيات وأنطولوجيات إمبريالية من ناحية والبقاء معاديًا للإمبريالية سياسيًا من ناحية أخرى، وهي نقطة أناقشها في كتاب **اشتهاء العرب** في ما يتعلّقُ بالإسلاميين والقومويين العلمانيين العرب، وبعضهم متورطٌ إبستمولوجيًا مع الأممية المثلية والغيرية وإن ظلوا معادين للإمبريالية في مواقِفِهم السياسية[3].

إلى ماذا تستند إذًا المقاومة النفسية والسياسية لدى دينا القاسم ونجم أبادي وسمر حبيب وفاليري تروب وهالة كمال وأمل عميرة وآخرين لمقاومة الكثيرين للقابلية لتطبيق

---

(1) Amireh, «**Afterword**», 644 _ 45.
من الملاحظ أن عميرة تُصرّ على تشويه حجتي حتى رغم أنها تُحيلُ إلى نفس النقاش الذي أجريته مع غسان مكارم والذي أتناول فيه إساءات فهم حجتي من لدن الأمميين المثليين واختراعاتهم لاقتباسات منسوبة زورًا لي، وقد تحدّيتُ مكارم ورفاقه أن يقدموا اقتباسًا واحدًا من أعمالي أقدّم فيها زعمًا هذه الحجج. وإذا كانت بعض التشويهات هذه انبنت على سوء فهم لعملي من قبل البعض إلا أن تصويرات عميرة المغلوطة لحججي تبدو كأنها نتاج فعل تشويه واعٍ ومتعمّد، وليس مجرد سوء فهم.

(2) أحدث الإضافات لمراكمة هذه الفبركات هو مقال لجارِد ماكورميك، الذي يقتبس مصطلح «الأصالة» زعمًا من **اشتهاء العرب** بدون الإحالة إلى الصفحة. انظر:
Jared McCormick, «Hairy Chest, Will Travel: Tourism, Identity, and Sexuality in the Levant», **Journal of Middle East Women's Studies 7**, no. 3 (Fall 2011): 81.

(3) انظر أيضًا مقابلتي
«L'empire de la sexualité, ou peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel)? Entretien avec Joseph Massad», Revue des Livres, Paris, January-February 2013, **http://www.revuedeslivres.fr/l'empire-de-«-la-sexualite-»-ou-peut-on-ne-pas-etre-homosexuel-ou-heterosexuel-entretien-avec-joseph-massad/**
(نُفِذَ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014). انظر أيضًا ردّي على ستيفان لافينيوت وفيليب كولوم:
«Débat: L'empire de la sexualité en question», **Revue des Livres**, March-April 2013, **http://www.revuedeslivres.fr/debat-l'empire-de-«-la-sexualite-»-en-question-22-par-jospeh-massad/**.
وقد نشرت ترجمة المقابلة بالإنكليزية في موقع جدلية:
Translation of the interview to English was published in Jadaliyya, March 2013, **http://www.jadaliyya.com/pages/index/10461/the-empire-of-sexuality_an-interview-with-joseph-m**.

الإبستمولوجيات والكونة الأنكلو - أميركية باعتبارها شكلًا آخر من الإمبريالية والهيمنة الأنكلو - أميركية التي تقضي على الاختلاف تحت لافتة معيارية شذوذية مرغوبة ومأمولة؟ ثمّة سوء فهم معين هنا من طرف هؤلاء الباحثات للنقلة المعيارية التي تُمثِّلُها الشذوذية. فالشذوذي لا يمكن أن يوجدَ تعريفيًا إلا كمعادٍ لما هو معياري، ومحاولات نشره على أنه تشكيل اجتماعي، أو على أنّه شكلٌ من أشكال المقاومة، أو على أنه شكلٌ مرغوب فيه من الهيمنة الاجتماعية إنما هو تقويض لبنيته الأنطولوجية نفسها وتواريخه الخاصة به والحديثة جدًا.

القاسم حريصة على اقتراح «الترجمة بوصفها نموذجًا لهذا الوجه من الضبط الذي ظهر من جديد داخل شكل السلطة التي يسلبها. ورغم هذا فإن الترجمة ليست مجرّد طريق للنقل الناجح، ولا تقوم بعملية تخريبية غالبًا. فالترجمة تنقل أيضًا عبر ترك شيء من ورائها أو بالفشل في حمل المعنى كليًا»[1]. لكن القاسم تريد أن تقضي على مقاومة الهيمنة الأنكلو - أميركية والإمبريالية وأن «تتغلّب على أنواع الحيطة التي توصِد مُسبقًا قراءة الشهوة عندما تكون الآخرية مضمونة زعمًا، وأنا أهدف إلى زعزعة هذا الضمان»[2]. لكن من المؤسف أن ما تعرضه على أنّه زعزعة لهذا الضمان المزعوم هو ذات القراءة الاختزالية لمقاومة المحلوية الأوروبية التي قدمتها نجم أبادي وتروب وعميرة، بمعنى أن تلك المقاومة هي شكلٌ آخر «للجوهرانية الجنسية والإبستمولوجية»[3]. وإن رفضها لفَهْم تنوعات المقاومة لمأسسة ثنائية مثلي/ غيري على أنها ليست مجرّد مقاومات إبستمولوجية وإنّما هي أيضًا مادية هو عَرَض من أعراض رفضها الفصل ما بين الهويات الجنسية المثلية/ الغيرية والممارسات الجنسية المثلية/ الغيرية. وكما حاججتُ في **اشتهاء العرب**، فهذا لا يعني أنه لا توجد ثنائيات جنسية معمول بها في المجتمعات خارج «الغرب»، بل إنها ليست دومًا قابلة للرسم على خارطة الثنائيات الغربية:

> **لا يقوم دعاة حقوق الإنسان بتضمين المثلي والمثلية [خارج أوروأميركا] في داخل ذاتٍ إنسانية جديدة أُعيدَ تعريفُها، بل في واقع الأمر يستثنونه ويستثنونها بالكامل من هذه «الذات» التي أُعيد تعريفُها، فيما يُدمِّرون ذواتًا قائمة ومنظمة حول مجموعة ثنائيات أخرى من بينها ثنائيات جنسية[4].**

---

(1) Al-Kassim, «Epilogue», **Islamicate Sexualities**, 332.

(2) المصدر نفسه، 333.

(3) المصدر نفسه، 305.

(4) **Desiring Arabs**, 41.

وتُشارِكُ القاسم في الإنتاج الليبرالي الغربي لخصوم الكونية الليبرالية الغربية باعتبارهم محلـويين أو معتذِرين عن المحلي والأصيـل وترفضُ أن تـرى أن المحلويـة الأوروبية والمعتذرين عنها هم مَنْ يُقدِّم شكلًا من المحلوية والجوهرانية، التي تتسبّبُ بكثير من الأضرار في الدول ذات الأغلبية السكانية المسلمة وغير المسلمة خارج أوروبا. ورغم هذا، فالأهم هو أن تهمة الاستثمار في ما هو «أصيل» تنطبِقُ تمامًا، ليس على نقاد الأممية المثلية، بل على محاججات القاسم ونجم أبادي وعميرة وفريقهن الذين يصرّون، كما رأينا، على النظر إلى هذه المجموعات على أنها في الحقيقة «أصيلة» و«محلية»، وبأنّها ناتجة عن تطورات محلية وليس عن تطورات إمبريالية، وأنّها بالتالي تستحقُّ الدعم الغربي كممثلة للأصيل والمحلي، الذي يتبيّن أنّه قد غدا بالصدفة كونيًا. وتؤكد القاسم هذه النقطة بصراحة في مقالة أخرى. فالقاسم (ومعها المؤلِّفة المشاركة في كتابة المقالة لارا ديب) ترفض، اعتمادًا على دراستين تتناولان كل من الدولة العثمانية وإيران في عصور ما قبل الحداثة (الأخيرة كتبتها نجم أبادي)، نظرية الإمبريالية الغربية لصالح التطور الكوني المتزامن لمفهوم الجنسانية ولدولة السياسة الحيوية biopolitical state عبر العالم. وتُضيف أن الدراستين اللتين استشارتهما «توضحان المحادثة ذات الآفاق المتعدّدة بين الشرق والغرب والشمال والجنوب التي لا يُمكِن أن تُختزل في مجرد تأثير أو استيراد العِلم الغربي والمواقف الاجتماعية الغربية. بل في الحقيقة، تَظهَرُ هذه الخطابات بالتزامن لتؤثِّرَ في تشكّل الذات ومفاهيم الشهوة والممارسة المجتمعية». وبالفعل، تُضيفُ أن الدِّراستين «تُثبتان نشر خطاب الجنسانية خلال تطور دولة السياسة الحيوية في الشرق الأوسط». وتستنتج القاسم بلا مواربة، رافضة حجة أن الهوية الجنسية ترتحل مع الاستعمار إلى الشرق الأوسط، «أن السياسات الحيوية هي مسألة عالمية» وبالتالي فهي محلية وأصيلة، وهو ما يدفعها لتدعو الآخرين لتقديم «دراسات تاريخية أكثر» كدليل للبرهنة على فكرة أن الإمبريالية الأوروبية ليست مسؤولة عن مأسسة ونشر الجنسانية عالميًا[1].

في هذا السياق، تتبادرُ إلى الذهن الحالة الأوغندية حديثة الشأن. فقد كان القانون القاسي جدًا الذي فرض عقوبة الإعدام على ممارسة المثلية باعتبارها تهدد «العائلة الإفريقية»، المقترح في أوغندا في عام 2009، الذي تم الدفع به من قِبل طائفة الإنجيليين الأميركيين المبشِّرين في البلاد. وتُرِكَ للأممية المثلية مهمة إطلاق حملة ضد «قانون 2009 المعادي

(1) Lara Deeb and Dina Al-Kassim, «Introduction», **Journal of Middle East Women's Studies 7,** no. 3 (Fall 2011): 2.

للمثلية». وتعيّن حتى على صحيفة **نيويورك تايمز** أن تعترف أنه «يبدو أن أوغندا قد أصبحت جبهة قتال نائية في حروب الثقافة الأميركية، تنخرط فيها المجموعات الأميركية على كلا الجانبين، اليمين المسيحي والنشطاء المثليين، حيث يرسلون الدعم والمال وينخرطون في السجال الأوسع عن المثلية الجنسية في إفريقيا»[1]. وقد اعتُمد القانون في كانون الأول/ ديسمبر 2013 في البرلمان ولكن الرئيس الأوغندي يويري موسيفيني رفض التوقيع عليه، معلِنًا أنّه اعتمد دون شرعية وأن المثليين الجنسيين «غير طبيعيين» ويحتاجون «لأن يُنقَذوا»[2]. ولم يكن ما حصل في أوغندا تطوُّرًا استثنائيًا؛ فحتّى في رومانيا، وهو بلدٌ يُنظرُ إليه دومًا وسط بلدان الاتحاد الأوروبي على أنّه «غير منظّم وغير غربي»[3]، فإن المنظمة المثلية الأولى فيه، «أكسبت» ACCEPT، كانت قد أُسِّسَت في عام 1994 «بمساعدة بعض الأجانب المقيمين في البلاد»[4]. إن «توأمة» منظمة أكسبت «مع [اتحادية المنظمات الهولندية لإدماج المثلية الجنسية] كوك، التي ضمّت منسقًا هولنديًا للمشروع مقيمًا لمدة محدودة في بوخارست، لم تُساعِد فقط في تنمية البنية التحتية للمنظّمة، بل قدّمت أيضًا ربطًا مع دولة (ليبرالية) عضو في الاتحاد الأوروبي (وهي دولة استثمرت بالمال في منظمة غير حكومية تقوم بتحدّي القانون في رومانيا)»[5]. وستُصبِحُ رومانيا، بصفتها آخرُ أوروبا

(1) Jeffrey Gettleman, «Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push», **New York Times**, 3 January 2010.

عن الدعاية الأممية المثلية والدعاوى المبالغ فيها ضد إيران بوصفها زعمًا مكانًا يُقتل فيه الرجال المثليون، انظر:
Scott Long, «Unbearable Witness: How Western Activists (Mis) Recognize Sexuality in Iran», **Contemporary Politics 15**, no. 1 (March 2009): 119 _ 36.

يكشف لونغ، الذي يبدو أنه أصبح أكثر حساسية في السنوات الأخيرة تجاه بعض الحجج المتعلقة بالضرر الذي سبّبته الأممية المثلية ودوره الرئيس فيها، كيف أن المجموعات والجرائد المثلية البريطانية والأميركية ومن بقية أوروبا قد قادت الحملة العالمية ضد إيران في السنوات الأخيرة (تماشيًا مع الأجندة الإمبريالية الأميركية). ويكشف لونغ أيضًا الخطاب المعادي للإسلام والمعادي للمسلمين في كثير من هذه الحملة. وحول تحفظّه الأسبق على قبول نفس هذه الحجّج انظر:
«The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt,» **Middle East Report**, no. 230 (Spring 2004): 12 _ 20,

وانظر نقدي لنشاطه في حقل حقوق الإنسان في 87 _ 185 ,**Desiring Arabs**.

(2) «Uganda Passes Draconian anti-Gay Law», Guardian, 20 December 2013; and Yaslin Mugerwa, «Museveni Blocks Anti-Homosexuality Bill», Daily Monitor (Uganda), 17 January 2014, **http://www.monitor.co.ug/News/National/Museveni-blocks-Anti-Homosexuality-Bill/-/688334/2148760/-/15lby8fz/-/index.html** (accessed 1 April 2014).

(3) Carl F. Stychin, **Governing Sexuality: The Changing Politics of Citizenship and Law Reform** (Oxford: Hart, 2003), 115.

(4) Emelia Stere, «ACCEPTing the Future: An Interview with Adrian Coman», **Central Europe Review 3**, no. 16 (7 May 2001).

(5) Carl F. Stychin, **Governing Sexuality**, 121.

الداخلي، القالب والنموذج لنشاطات حقوق الانسان من قِبل الأممية المثلية التي ستُطَبَّقُ سريعًا على آخري أوروبا الخارجيين. وسينتقل سكوت لونغ، الذي ساعد في تأسيس منظمة «أكسبت»، عندما كان يعيش ويدرِّسُ في رومانيا بصفتها حالة اختباره الأول، إلى الدفاع عن حقوق «المثليين الجنسيين» و«الغاي» في جنوب إفريقيا ومن ثم في الشرق الأوسط، بصفته ممثلًا لـ «الحملة الدولية لحقوق إنسان المثليين والسحاقيات IGLHRC» ومن بعدها ممثلًا لمنظّمة مرصد حقوق الإنسان Human Rights Watch على التوالي[1]. وهنا يبدو أن الأفكار والإبستمولوجيات والقوانين والممارسات والمنظمات الإمبريالية ليست وحدها مَن يطوف العالم لإنتاج التأثيرات الإمبريالية المرغوبة، بل يقوم بهذا أيضًا نفس الطاقم الإمبريالي.

إن حالة جنوب إفريقيا هي الأكثر إيحاءً، خصوصًا أنه يتم تسويقها من قِبل الأمميين المثليين البيض الأميركيين والأوروبيين كسلاح للتعييب على الدول غير البيضاء التي ترفض اتباع مثالها وفي أنّ الالتزام بالمواطنة الجنسية وبالمثلية gayness ليس شأنًا أورو - أميركيًا وغرب أوروبي حصرًا. إلا أنّ الصفقة التي عُقدت بين المثليين والمثليات الجنوب إفريقيين البيض والأمميين المثليين من جهة ومع المؤتمر الوطني الإفريقي من جهة أخرى لإدراج بند المساواة [بين الغيريين والمثليين] في الدستور الجنوب إفريقي بعد انتهاء نظام الأبارتهايد تُبيّن بوضوح كيف نشأ هذا المشروع الإمبريالي الأبيض العنصري. فمشاركة منظمة المثليات والمثليين العالمية (إلغا) والمنظّمة المثلية لجنوب إفريقيا، أو «غاسا»، (البيضاء حصريًا)، منذ بداية الثمانينات، والتحولات اللاحقة التي أدّت إلى حلّ غاسا لنفسها كمنظّمة في 1987 وإعادة ظهورها في أشكالٍ تنظيمية أخرى، لهو أمرٌ موثّقٌ جيدًا، كما هو الحال في الابتزاز الذي خضعت له «غاسا» من قبل بعض عناصر «إلغا» لمزاوجة نضالها من أجل حقوق المثليين (البيض) بالنضال ضد الأبارتهايد، والابتزاز الذي خضع له حزب المؤتمر الإفريقي من طرف أعضاء حاليين وسابقين في «غاسا» أثناء العملية على طريقة «سندعم نضالكم إذا دعمتم نضالنا»[2]. وبعد عقدين من نجاح ذلك الابتزاز،

(1) انظر: Jennifer Tanaka, «Report on the Symposium Homosexuality: A Human Right»? May 1995 available **on http://www.france.qrd.org/assocs/ilga/euroletter/35–Romania.html** (accessed 1 April 2014).

(2) حول هذا التاريخ، انظر الشهادات والوثائق المشمولة في:
Neville Hoad, Karen Martin, and Graeme Reid, eds., **Sex and Politics in South Africa: The Equality Clause/Gay and Lesbian Movement/theAnti-Apartheid Struggle** (Cape Town: Double Storey, 2005).

لا يزال الباحثون المثليون الأميركيون يشكون من أن المثلية في جنوب إفريقيا، من حيثُ هي هوية وشكل محميٌّ من المواطنة الجنسية، تنطبق غالبًا على البيض، بينما لم تستدخِلُها الغالبية من الجنوب إفريقيين السود، وفي الحالات التي تم فيها استدخالها، لم يتمكن من استدخلها من النفاذ إلى الحماية القانونية التي يُقدِّمُها لهم القانون[1].

وتُلاحِظُ سونيا كاتيال أن «النشطاء المثليين والمثليات في الولايات المتحدة... قد... احتلوا جزءًا كبيرًا من قيادة التشكيل العالمي لـ [المثلية الجنسية]، ممارسين سلطة هائلة في تحديد الأسلوب الذي يُعرِّفُ به الأفراد هوياتهم الجنسية. فمهرجانات الافتخار المثلي gay pride قد أصبحت ظاهرة عالمية؛ وقد شقّ الناشطون المثليون والمثليات طريقهم عبر العالم للمساعدة في تشكيل الحركات الوليدة»[2]. وفي منتصف التسعينيات وصل الأميركي تيم رايت إلى بوليفيا وانطلق لتأسيس حركة «افتخار» مثلي هنالك: «وقد اتصل بمحامين وإداريين مؤثِّرين، بل وساعد في تنظيم «انتخاب الرجال الذين يلبسون اللباس النسائي» Drag Queen Elections بمرافقة الشرطة لحمايتهم. وقد ألقى محاضرات لتعريف البوليفيين بحادثة ستونوول Stonewall، وبخصوص معنى كل الرموز التي تُمثِّلُ نضال المثليين والمثليات... كان رايت أقرب إلى قائد حقيقي من أي شخص آخر في تاريخ المنظّمة»[3]. وستستلم «المنظّمة» لاحقًا تمويلات من منظّمة المساعدات الأميركية الدولية للتنمية، وهو ما ستتكتّمُ عليه. وقد تعرض رايت للضرب في 1995 من قبل مهاجمين مجهولين وعاد إلى الولايات المتحدة بعد ذلك، تاركًا خلفه رقابة متزايدة من قِبل الشرطة البوليفية وقمعًا أكثر، كانا نتاج جهوده[4]. فالمثلية الجنسية ليست الشيء الوحيد الذي يُكوِنُ في هذه الحالة؛ فمن الجلي أن الغيرية الجنسية ورهاب المثلية هما رفيقاها الدائمان.

دعونا نعود إلى القاسم، التي تُقاوِمُ زعم وجود اختلاف إبستمولوجي في سياقات ثقافية

(1) انظر:
Xavier Livermon, «Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Postapartheid South Africa», **GLQ 18**, no. 2 _ 3, (2012) 297 _ 323.

(2) Katyal, «**Exporting Identity**», 114.

(3) حول تيم رايت، انظر:
Pedro Albornoz, «Bolivia: Landlocked Country», **Harvard Gay and Lesbian Review 6**, no. 1 (Winter 1999): 17.

كما هو واضح فإن المبشرين الأورو ـ أميركيين المثليين لا ينشطون فحسب في البلدان العربية والمسلمة وإنما عبر العالم. وقد فتح أميركي مِثلي، لكي نعطي مثالًا آخر، وأدار «مكتبة مثلية» محلية في تايلاند في التسعينيات. انظر:
Dennis Altman, **Global Sex** (Chicago: University of Chicago Press, 2001) 97.

(4) المصدر نفسه.

مختلفة وتُهاجمه بإساءة تقديمه على أنه نوعٌ من المقاومة التي تُشيّئ الاختلاف العابر للتاريخ وترفضُ أن ترى فيه حركة ديناميكية. وتصرُّ القاسم على ادعاءاتها الغريبة هذه حتى في الحالات التي تُصرُّ فيها هذه المقاومة للمحلوية الأوروبية على ديناميكية الإبستمولوجيات والأنطولوجيات الجنسية غير الأوروبية ولكنها (أي المقاومة) ترفضُ أن تخلطها مع التصنيف الغربي الحديث للهويات الجنسية ولا أن تُعتبر ديناميكيتها بأنّها ذاهبة في اتجاه الغايات التي وصلت إليها في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، وما أخشاه هو أن القاسم تبدو كأنها تعتقد أنّ الديناميكية الوحيدة الممكِنة هي الديناميكية التي تروم تلك الغايات.

لقد تمّت مَعْيَرَة «الغرب» نفسه (أي جعله معياريًا وسويًا) على أنه «الغرب» عبر سلسلة من العمليات الأنطولوجية والإبستمولوجية، بما فيها فرض ثنائية غيري/ مثلي. كانت هذه العمليات هي ما أنتجه باعتباره الغرب وأنتج آخري الغرب باعتبارِهم نقائض له أو ذوات تشبهه بطريقة تقريبية. ينبغي أن يكون هذا واضحًا لأي قارئ للمشروع السعيدي. إلا أنه بدلًا من التنبّه إلى كيف تم التعبير عن ترتيبات الشهوة والاستثمارات في اللذّة الجسدية بطريقة مختلفة جدًا في الغرب الذي «جُعِل سويًا ومعياريًا» و«الشرق» الذي لمّا يُجعل لا معياريًا ولا سويًا بعد، وإلى أن قراءة حديثة محدّدة للشهوة والممارسات الجسدية في «غرب» تم فرض الثنائيات داخله تهدف إلى دمج، غالبًا عن طريق الاستكتاب، كل الشهوات «الغربية» عبر الزمن في صورتها الحديثة، كما تدمج كلّ الشهوات غير الغربية عبر التاريخ وعبر الجغرافيا على شاكلتها الخاصة، فإن القاسم تسيء فهم هذا المشروع المُقاوِم وتُقاومه بدورها باعتباره مشروعًا «يُحاجِجُ بوضوح بوجود تمايز بما يفصل الشرق عن الغرب، بطرق تتناغم مع نفس الاستشراق الذي يتم نقده»[1].

---

(1) Al-Kassim, «**Epilogue**», 304.

في عدد خاص من **Journal of Middle East Women's Studies** عن «الجنسانية في دراسات الشرق الأوسط» حرّرته بالتشارك مع محققة ثانية، نشرت القاسم مقالة لحليف كرّر موقفها الذي يدعي بأنها تتخطى فيه الاستقطابات الثنائية المزعومة. وهكذا يقوم المدعو بول أمار، وهو باحث أميركي أبيض، باستخدام نفس كلام القاسم بدون الإحالة إليها، مؤكّدًا أن ما يُقدِّمه مع آخرين درسوا الجنسانية و/ في الإسلام هو «أكثر تفصيلًا» (بمن فيهم ويلسون جاكوب الذي يستعير منه عبارة «أكثر تفصيلًا»، أيضًا بدون إحالة) ويُحيلُ إلى أعمالهم إيجابيًا، وأنهم أيضًا تخطوا هذه «الثنائية [المزعومة التي] غالبًا ما تعيد إحياء ثنائية الغرب في مواجهة الشرق، موحية أن مجال الجنسانية هو قوة مُحرِّكة للحداثة، حيث يقوم بعض المروجين لهذه الثنائية بالتركيز على سلطتها في الحث والسيطرة بينما يركز آخرون على التأكيد بأن الجنسانية عبارة عن مجال للاستقلال والتحرّر الإيروتيكي».

Paul Amar, «Middle East Masculinity Studies: Discourses of 'Men in Crisis'Industries of Gender in Revolution», **Journal of Middle East Women's Studies 7** , no. 3 (Fall 2011): 43, 4.

ويزعم أمار، وزعمه هذا عجيب، بأن نُقّاد الادعاءات بكونية الجنسانية (وبالأخص كتاباتي) يرون «أنها آلية للتعاون مع الكولونيالية وأنها تدرّبٌ على التبعية (53)، مكرِّرًا بذلك مزاعم سمر حبيب وغسان مكارم (أيضًا بدون الإحالة إليهما) بأنني أصف المثليين العرب والمسلمين بـ «المضحوك عليهم» أو «عملاء» للإمبريالية. إلا أنه، فضلًا عن =

لكن ليست هي مقاومة إنتاج الشرق كنسخة من الغرب ما يتناغم مع الاستشراق، بل

= افتقاره للإبداع في حججه المستقاة من آخرين، يُسيء أمار فهم المقصود بالخصوصية التاريخية والجغرافية والثقافية للجنسانية من حيث إنها نمط لإنتاج الذوات، وهو ما لا يمكن أن يجعل منها «آلية» أو أداةً «تبعيًا»، فضلًا عن أنها تؤدي إلى «العمالة». والمستوى الرديء لدراسات أمار الأكاديمية يواجهنا في كتابه الأخير مرة أخرى حيثُ يزعم أن دراستي الصادرة في 2002 عن الأممية المثلية كانت «قد كُتبت أصلًا كتحليل لمداهمات سفينة كوين بوت في مصر»، بينما في الواقع أن الدراسة بنيت على محاضرة كنتُ قد ألقيتُها في جامعة شيكاغو في شباط/ فبراير 2000، أي قبل خمسة عشر شهرًا من مداهمات كوين بوت، وقد أرسلت الدراسة للدورية الأكاديمية للنشر قبل عام كامل من أحداث كوين بوت (وهو ما ذكرته في الدراسة المنشورة نفسها لو كان أمار قد أتعب نفسه وقام بقراءتها بتأنٍّ. انظر:
«Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World», **Public Culture 14**, no. 2 [Spring 2002]: 385.

والواقع أن المحاضرة والنسخة الأولى من الدراسة تنبأت بأن الأمميّة المثليّة كانت تستثير القمع القضائي والشرطي في العالم العربي، والتي أصبحت مداهمات كوين بوت فيما بعد مثالًا عليها. وقد عُدِّلَت الدراسة في خضم العملية التحريرية لـدورية «ببليك كلتشر» بإضافة معلومات لتعكس الأحداث الأخيرة عن مداهمات كوين بوت التي جرت أثناءها. إلّا أن أمار، للمفارقة، يذهب أبعد بزعمه، بخلاف نقاد الأممية المثلية لكتاب **اشتهاء العرب** الذين يزعمون أنني أنفي عنهم «الفاعلية»، أن دراستي تغدق على الأمميين المثليين كثيرٌ من «السلطة الفاعلة» agentive power التي يعتقد هو أنهم يفتقرون إليها. كما زعم أيضًا أنني أنفي هذه الفاعلية عن أجهزة أمن الدولة في مصر، بينما كنت قد خصصت جزءًا بأكمله من فصل في كتاب **اشتهاء العرب** لعلم الجرائم واستراتيجيات الشرطة للإيقاع بـ«الشاذين جنسيًا» منذ منتصف التسعينيات (انظر 56 _ 246 ,**Desiring Arabs**). ومن ثم ينسب أمار هذا البحث في القمع الشرطي وتأريخ استراتيجيات الشرطة الذي قدمته في كتابي لنفسه، طارحًا هذا «العرض» المسروق على أنه بحثه هو «خلافًا لتركيز مسعد على المنظمات غير الحكومية العابرة للدول» (Amar, **Security Archipelago**, 76).
وإذا كان أمار يتهمني بـ«المبالغة في تسليط الأضواء» hypevisibilize على الأمميين المثليين بمنحهم هذه «السلطة الفاعلية» التي يفتقرون إليها زعمًا (في حين أن نقدي للأممية المثلية يستهدف بالذات اختلاقهم لـ «المثليين» الذين يُريدون أن يفضحوهم أمام الدولة و«يبالغون في تسليط الأضواء» عليهم) إلا أن أمار، شأنه شأن الأمميين المثليين، هو من يبدو مستثمرًا في «المبالغة في تسليط الأضواء» على المصريين «الغاي» عندما يدّعي خطأً وبعربية ركيكة أن القوات المسلحة المصرية وسمت زعمًا المتظاهرين في 2011 بأنهم «خولِّية»، وهي كلمة قام باختراعها على الأرجح (ربما لأنها على قافية كلمة أخرى يُحيل إليها، ألا وهي كلمة «بلطجية») إلا أن هذه الكلمة لسوء حظه غير موجودة لا في العامية المصرية ولا في أي شكل من أشكال اللغة العربية مهما سعى أمار لإثبات زعمه الباطل، لا سيما أن إحالاته الرديئة إلى العربية في كتاباته تكذِّب ادعاءه بأنه «اكتسب طلاقة بالعربية والعامية المصرية» منذ سنوات. لا بدّ أن أمار يعني «خولات»، وهو المصطلح القدحي المستخدم لإهانة الرجال الذين يمارسون الوضع «السلبي» في الجنس مع رجال آخرين، والذي في جميع الأحوال لم يستخدم في أي منشور أو أوامر مكتوبة من قبل القوّات المسلّحة المصرية ولا توجد أدلّة على أنه استُخدِم شفهيًا أيضًا، على الأقل لا توجد أدلة يُحيل أمار إليها. والواقع هو أن أيًا من المَصْدرَيْن اللذين يزودنا بهما أمار لدعم وإسناد زعمه المخترع هذا لا يذكر ذلك ولا حتى يشير إليه بتاتًا (مصطلح «بلطجية» يذكر ولكن ليس «خولّية» أو أي شيء من هذا القبيل، كما يزعم زورًا). انظر:
Paul Amar, **The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the Ends of Neoliberalism** (Durham, NC: Duke University Press, 2013), 75, 3.
يحيل أمار إلى تقرير حقوق الإنسان الصادر عن منظمة مرصد حقوق الإنسان (**http://www.hrw.org/ egypt-military-trials-usurp-justice-system/29/04/news/2011**) وإلى مقالات إخبارية من موقع بوابة الأهرام (http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/17874/**Egypt/Politics-/New-batch-of-arrests-in-Tahrir-Aquare-to-add-to-th.aspx**) لدعم زعمه حتى وإن لم يكن أيًا منهما يذكره. وتشمل إحالات أمار التي لا أساس لها من الصحة اتهامه لي بأنني اتهمت الأممية المثلية في دراستي الصادرة في 2002 بـ«اختراق» أو «ولوج» [لاحظ علامة الاقتباس]... الهويات المتجسّدة لدول العالم العربي» في حين أنني لم أستخدم الفعل «يخترق» أو «يلج» أبدًا ضد الأممية المثلية (لا في دراستي المنشورة ولا في كتابي)، فضلًا عن «الهويات المتجسّدة لدول العالم العربي»، بغض النظر عما يعنيه ذلك (Amar, **The Security Archipelago**, 75). يكشف أمار في =

هو إصرار القاسم على أنه ينبغي للتاريخ الأوروبي أن يتكشّف في غير أوروبا بنفس الطريقة التي تكشّف فيها في أوروبا[1] وقد لا تدرك القاسم أن نقدها يتشارك مع المشروع الأوروبي

= إصراره على المبالغة بتسليط الأضواء على المصريين «الغاي» جهلًا أكبر بالمشهد المصري (ربما كان ذلك نتيجة عربيته الركيكة كما اتضح) لدرجة أنه يخترع زعمًا آخر، وهو أن أولئك الذين اعتُقِلوا في مداهمة كوين بوت «كانوا يتماهون مع المواطنة العالمية المجونسة» بينما في الواقع أن البعض منهم فقط كان قد وقّع على اعترافات مزيفة تحت التعذيب والقهر بأنه كانت لهم لقاءات جنسية مع رجال آخرين (Amar, **The Security Archipelago**, 74). وعن نفيهم لهذه التهم، انظر .85 _ 184 ,**Desiring Arabs**، لكن ما هو مدهش أكثر هو قيام أمار بسك مصطلح «الموريسكية العابرة للدول» Moorist Transnational باعتباره ردًا ذكيًا افتراضًا على مصطلح «الأممية المثلية» الذي سككته في كتاباتي السابقة: ففي سياق نقاش الردود على قرار بعثة حقوق الإنسان للأمم المتحدة الذي اقترحته البرازيل في 2003 (والذي رعته بالتشارك مع 26 دولة أوروبية وقبرص وأضيفت لهم جهود الحملة الدولية لحقوق إنسان المثليين والسحاقيات ومشروع آوت فرونت التابع لمنظّمة العفو الدولية ومشروع مرصد حقوق المثليين الذكور والإناث لمرصد حقوق الإنسان في دعم القرار، وهي حقائق ذات صلة يخفق أمار في ذكرها) «لحظر التمييز المبني على التوجه الجنسي»، يقول أمار إن «باكستان والسعودية والفاتيكان، إلى جانب الإدارة الأميركية لجورج دبليو بوش، قد تعاونت على التعبئة ضد القرار»، ما دفعه إلى الاستنتاج أنه «في الوقت الحالي قامت «الموريسكية العابرة للدول» الجديدة بغزو والانتصار على «الأممية المثلية» (المصدر نفسه، 63)، والموريسكيون هو الاسم الأوروبي الذي يطلق على العرب والمسلمين الذين عاشوا في وحكموا الأندلس. هذا الامتياز العرقي الذي دفع بأمار إلى الإصرار على أن 28 مليون سعودي (الذين هم افتراضًا «موريسيكيون») أهم من 300 مليون أميركي و180 مليون باكستاني، فصلًا عن مئات رجال الدين الكاثوليك القاطنين بالفاتيكان وأن يقوم بتسمية ائتلاف الحكومات التي تمثلهم بـ«الموريسيكية العابرة للدول» ليطرح أسئلة (وخاصةً عن هذا التشخيص العنصري) أكثر مما يطرحُ أجوبة. إن تحريف أمار للحقائق وتوثيقه الزائف ليعيد الظهور هنا أيضًا، حيث إن الواقع أن باكستان والفاتيكان هما البَلَدان الوحيدان من بين هذه القائمة اللذان عارضا القرار. وقد انضمت الدول الإفريقية جنوب الصحراء إلى المعارضين. وقد اقترحت السعودية تعديلات فحسب على القرار بينما ضغط الفاتيكان على حكومات أميركا اللاتينية لمعارضته. وقد أُجِّلَ التصويت حتى 2004، فيما كانت أربعة من البلدان من أصل 23 التي صوّتت للتأجيل هي عربية أو «موريسكية»، فضلًا عن بلدان «موريسية» Moorist! وقد رفضت البرازيل أن تعيد تقديم القرار في 2004، وعندما دُعي الاتحاد الأوروبي وجنوب إفريقيا لتقديمه ثانية رفضا القيام بذلك. وكلّ هذه التفاصيل متوفّرة من نفس المصدر الذي يستخدِمه أمار لتوثيق تحريفاته للحقائق. انظر: Françoise Girard, «Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN», in Sex **Politics: Reports from the Front Lines, ed.** Richard Parker, Rosalind Petchesky, and Robert Sember (New York: Sexuality Policy Watch, 2004), 344.

(1) هوارد تشانغ عضو آخر في نادي أولئك الذين يصرّون على أن مقاومة الإمبريالية وكونة الجنسانية هي نوع من الاستشراق. يصف تشانغ نقّاد الأممية المثلية بأنهم منخرطون في «استشراق ذاتي كلي أو في إعادة تشريق الشرق، وأعني به مشروعًا مقصودًا يسعى باستمرار لتأجيل 'حداثة بديلة' ويُجوهِرُ اللاغربية non-westerness (بما في ذلك الهوية الصينية Chinesness) عبر الافتراض أن الوضع الجينيالوجي لتلك النسخة الاشتقاقية من الحداثة الغربية (الأصلية) كانت دائمًا وأبدا مغلقة تأويليًا في وجه آليّة التغريب التاريخية»

Howard Chiang, «Epistemic Modernity and the Emergence of Homosexuality in China», **Gender & History**, 22, no. 3, (November 2010), 634.

بالنسبة إلى تشانغ، ليس للاستعمار ولا للإمبريالية أية أهمية (ولا تظهر أيٌّ منهما في مقالته)؛ فما هو مهم هو «الحداثة» الغربية، والتي تبدو بالنسبة إليه غير مرتبطة مع أيٍّ منهما. فيما يشرح تشانغ أن مفهوم «المثلية الجنسية» قد استقدم إلى الصين في عشرينيات القرن العشرين من طرف مثقفين وباحثين صينيين جمهوريين ذوي ثقافة غربية دعموا الحداثة الغربية بأنها النموذج لمستقبل الصين مقارنة بما اعتبروه ثقافة صينية «عاجزة»، إلا أنه اعتبر أن هذا لم يكن جزءًا من الاستشراق الذاتي على الإطلاق، بل إن كل من يعتقد أن هذا يعبر عن استشراق ذاتي هو المستشرِق الذاتي! وتقول حجته إن استقدام مفهوم المثلية الجنسية إلى الصين جرى عبر «جهاز خطابي أدعوه (الحداثة المعرفية) التي تتداخل =

في لكن ليست هي مقاومة إنتاج الشرق كنسخة من الغرب ما يتناغم مع الاستشراق، بل هو إصرار القاسم على أنه ينبغي للتاريخ الأوروبي أن يتكشّف في غير أوروبا بنفس الطريقة التي تكشّف فيها في أوروبا. وقد لا تدرك القاسم أن نقدها يتشارك مع المشروع الأوروبي في أهدافه، التي شرحها طلال أسد بأنّها «تتطلّبُ ليس إنتاج ثقافة موحّدة عبر العالم، بل أشكالًا معيّنة مشتركة من السلوك القانوني ـ الأخلاقي، وأشكالًا من الهيكلة الوطنية ـ السياسية، وإيقاعات من التاريخانية التقدمية. فهي تدعو أو تسعى إلى إجبار الجميع على أن يُصبِحوا الغرب ـ ليُعبِّروا عن خصوصياتِهم من خلال «الغرب» بصفته مقياسًا للكونية»[1].

من أين تأتي إذًا مقاومة القاسم وجماعتها لمقاومة مشروعهم الشذوذي ومحاولتهم إعادة كتابة هذه المقاومة على أنّها شكلٌ آخر من الجوهرانية؟ هل يمكن لجاذبية النظريات الميتروبوليتانية والحاجة للتماهي معها أن تكون مغرية لهذه الدرجة بحيث تحجب الانتقادات لقابليتِها للتطبيق على مستوى العالم؟ يجدر التذكير هنا بأن النظريات الميتروبوليتانية هي ما أصرّ على الاقتران ما بين الجنسانية والإسلام باعتباره مشروع بحث ناجعًا يقوم بإنشاء موازاة زائفة ما بين مفهومَيْن غير قابِلَيْن للترجمة كغطاء للدافع الأنثروبولوجي الأورو ـ أميركي والأوروبي، الذي هو في الحقيقة بمثابة حيلة للسلطة وموقف مسبق لدراسة الجنسانية في الإسلام.

= فيها مزاعم مكشوفة عن المعرفة الجنسية مع مزاعمٍ مُبطنة عن المؤشّرات الثقافية للتراثية traditionality والأصالة والمعاصرة» (المصدر نفسه، 647، 650). ويُعرِّفُ «الحداثة المعرفية» بأنها «سلسلة من الممارسات والخِطابات المستمرّة التي يمكِنُها أن تولِّدَ طُرُقًا جديدة من الإدراك الثقافي والانخراط المفاهيمي، الذي يسمح بتحوّلات متقاطعة ممكنة في التاريخ والابستمولوجيا» (المصدر نفسه، 50). وكون هذه الطرق الجديدة هي ترجمات وتبنيات لما يُعتبر ثقافة أوروبية متفوّقة على غيرها لا يبدو ذا أهمية بالنسبة إلى تشانغ. وليس على المرء أن يكرّرَ لتشانغ الأدبيات الأكاديمية الهائلة حول القومية، وبالأخص خارج أوروبا، لشرح أن هذا التداخل للتراث ولما هو أصيل وما هو معاصر مع ما يسميه بـ«الحداثة المعرفية» ليس قابلًا للفصل عن تفوق وهيمنة الثقافة الأوروبية الحديثة التي أنشئت من خلال وبواسطة استعمار أوروبي مباشر وغير مباشر على مستوى عالمي، وبالتالي ليس عبارة عن حالة من «التقاطع» غير «المقصود» أو التصادفي. وإذا كانت أعمال هومي بابا، في سياق آخر، قد رامت تشفير مسألة العبور العرقي (أي محاولة المستعمَر أن يحاكي ثقافة المستعمِر لدرجة يمكن أن يظهر فيها للمستعمِرين كأنه واحد منهم) للمستعمَر بصفته شكلًا من أشكال المقاومة المعادية للاستعمار، إلا أن تشانغ ورهطه يذهبون أبعد من ذلك عبر تقنين العبور الثقافي الجنسي (المثلي) بصفته تشاركا متساويًا من قِبل الشرقيين، وإن كان غير مقصود وحصل بالصدفة المحضة، في مشروع الحداثة الغربية. ويصرُّ تشانغ والأعضاء الآخرون في النادي أيضًا (كدينا القاسم، كما رأينا أعلاه) على أن كل من يتجرأ على مساءلة مساواتِهم الليبرالية المزعومة بين الثقافات ويكشفها على أنها خدعة ليبرالية يسعون عن طريقها إلى أن يحجبوا الرؤية عن إجراءات إمبريالية بحتة ليس إلا مستشرقًا لذاتِه وجوهرانيًا! عن تشفير بابا انظر:
Joseph Massad, «Affiliating with Edward Said», in **Emancipation and Representation: On the Intellectual Meditations of Edward Said**, ed. Hakem Rustom and Adel Iskander (Berkeley: University of California Press, 2010), 40 _ 42

(1) Talal Asad, «A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory», **Public Culture 6**, no. 1 (Fall 1993): 36.

هل هذا الافتتان بالنظريات الغربية شكلٌ من أشكال الاستشراق أم الاستغراب؟ من المهم ملاحظة أن الاستغراب (أو «الاستشراق المعكوس»)، خلافًا لأولئك، كإيان بوروما وأفيشاي مارغاليت أو صادق جلال العظم، الذين يستخدِمونه كنقيض للاستشراق، ليس كذلك[1]. فالاستغراب هو دومًا ومسبقًا الاستشراق نفسه. الاستغراب هو الطريقة التي يرى بها المستشرق الغرب دومًا، باعتباره (خلافًا للشرق المتخيَّل) مكانًا فانتازيًا من الحرية الجنسية والمساواة «الجندرية»، ومن العدالة الاجتماعية والاقتصادية، ومن التقدّم والرقي، ومن الديمقراطية والحرية، الخ. لم يكن الاستغراب أبدًا نقيضًا للاستشراق؛ بل كان دومًا رديفه، مؤثِّرا ومتأثِّرا به. فعزو ونسبة الاستغراب إلى نُقادِ الاستشراق، كما درج عند البعض منذ أن نُشِرَ كتاب سعيد، هو إذًا مثال صارخ على الإخفاق في التعرّف على ماهيته بالمعنى اللاكاني (méconnaissance).

هنا يكمن اعتراض القاسم الأهم على مقاومة النظريات الغربية، التي تسيء فهمها على أنّها جامدة وجوهرانية. ويبدو أن قلق القاسم يكمن في خشيتها من إغلاق شبكات التضامن المثلي (والغيري) الدولية مع المقموعين جنسيًا في غيرِ أوروبا، ما سيعرِّض مهامهم الليبرالية لنجدة وإنقاذ الأخيرين للخطر. وهي تقوم بالتركيز على السجالات التي قامت حول عملية الاعتقالات على سفينة «كوين بوت» Queen Boat المصرية، عندما قامت السلطات المصرية باعتقال 52 رجلًا في 2001 ووجهت لهم تهمة الدعارة الجنسية، ما أثارَ إدانة أورو - أميركية وأوروبية واسعة من قبل الناشطين المثليين الذين كان تضامنهم الدولي عاملًا أساسيًا في إطلاق حملة الشرطة القمعية. وتزعم القاسم، بجرة قلم، أن هذا القمع لم يتوقّف منذ 2001 وأن «المداهمات على (أوكار الرذيلة)... مستمرة حتى الحاضر»، في خطوة تشير إلى استعجال الحاجة المستمرة للتضامن الدولي، أي الغربي[2]. والواقع أن تعصُّب القاسم لإنقاذ المقموعين جنسيًا يؤدي بها إلى أن تحاجج لصالح استخدام منهج التحليل النفسي في الدراسات «الشذوذية» للشرق الأوسط على أساس أن الأخيرة قد أصبحت «حليفًا في الصراع لضمان حقوق الإنسان للمثليين والمثليات والثنائيين والمتحوّلين جنسيًا»[3]. عند

---

(1) انظر:

Ian Buruma and Avishai Margalit, **Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies** (New York: Penguin Press, 2004).

أيضًا انظر: Sadik Jalal al-'Azm, «Orientalism and Orientalism in Reverse», **Khamsin 8** (1981) 5_26.

(2) Al-Kassim, «**Epilogue**», 304.

(3) Dina Al-Kassim, «Psychoanalysis and the Postcolonial Genealogy of Queer Theory», **International Journal of Middle East Studies 45**, no. 2 (2013): 345.

سماع هذه المواعظ شبه المسيحية التي تنادي بنجدة وإنقاذ المقموعين جنسيًا، يستذكر المرء تشخيص فوكو لهذا الخطاب السائد في «حضارتِنا» الأوروبية. حضارة:

يتم الربط فيها ما بين الجنس، وكشف الحقيقة، وقلب القوانين الكونية، وإعلان يوم جديد سيأتي، والوعد بسعادة معيّنة. والجنسُ اليوم هو ما يعمل كداعم للشكل القديم من الوعظ، المألوف والمهم جدًا في الغرب. لقد اكتسحت مجتمعاتنا عبر العقود الأخيرة موعظة جنسية عظيمة ـ ولها لاهوتيوها البارعون وأصواتُها الشعبية؛ وقد نددت بالنظام القديم، وشجبت النفاق، ومدحت حقوق ما هو قائم وما هو حقيقي؛ وقد جعلت الناس يحلمون بمدينة جديدة. ويذكرنا هذا بالرهبان الفرانسيسكان. وقد نتساءل كيف من الممكن أن الشِعرية والإيمان شبه الديني اللذين طالما رافقا المشروع الثوري، في المجتمعات الغربية الصناعية، قد انتقلا بشكلٍ واسع إلى الجنس[1].

ومن الجدير بالملاحظة أن الحمية التبشيرية التي تصاغ منها هذه الاعتراضات تظهر في نفس البحوث الأكاديمية والنشاطات السياسية التي تصرُّ على أن هنالك علاقة ما بين الجنسانية والإسلام بدلًا من العلاقة القائمة بين الجنسانية والمسيحية التي انحدرت منها أصلًا!

إلّا أن الاعتراض على التضامن المثلي الأورو ـ أميركي والغرب أوروبي لم يكن اعتراضًا على التضامن الدولي من حيث هو تضامن بشكل عام، بل اعتراض على هذا الشكل المعيّن من التضامن وعلى أحادية اتجاهه، إذْ يُصرُّ النشطاء المثليون الأورو ـ أميركيون والغرب أوروبيون على ثلاث استيراتيجيات في تضامنِهم (1): على تعريف ضحايا القمع في مصر والبلدان «الإسلامية» بأنهم «مثليون» بينما لم يُعرِّف الضحايا أنفسهم كذلك ولا شكّلوا أنفسهم كمجموعات ولا دعوا المثليين الأورو ـ أميركيين أو الغرب أوروبيين إلى الهبة لمساعدتهم (2)؛ على القيام بالنضال بالنيابة عن هؤلاء الضحايا تحت ذريعة أن الضحايا ليسوا قادرين أو يفتقرون إلى الأهلية (والاختلاف بين الاثنين ضئيل) للدفاع عن أنفسِهم أو حتى للدعوة للمساعدة، بل أنه في واقع الأمر يذهب المتضامنون المثليون الغربيون إلى حدّ تأسيس مجموعات لمَن يسمونهم بالمثليين العرب والمسلمين في بلدانِهم ومن ثمّ يشرعون في تمويلِها (3)؛ وتعليم (وليس التعلّم من) الضحايا كيف عليهم أن يُعرِّفوا، ويُدافِعوا عن،

(1) Foucault, **The History of Sexuality, vol.** 1: An Introduction, 7 _ 8.

أنفسهم. فالتضامن الدولي هو شكل قديم من النشاط السياسي الجديد بالاحترام الذي لم يتّبع عادة هذه الاستراتيجيات الإمبريالية المشبوهة»[1].

إن تعاطف الأممية المثلية مع المقموعين خارج أوروبا وأورو ـ أميركا «ليست فقط مسألة «تعاطف» مع وضعية شخص آخر»، كما تصوغ ذلك جوديث بتلر، «ذلك أن التعاطف يتعلّقُ بحل المتعاطف نفسه مكان الشخص الآخر وهو ما يمكن أن يصبح بمثابة استعمار لوضعية الآخر واستملاك لوضعيته على أنها وضعية الشخص المتعاطف»[2]. يجب عدم الخلط ما بين نقد وإدانة الأنماط القائمة من التضامن المثلي الأورو ـ أميركي والغرب أوروبي (أو من التضامن النسوي، كما ناقشناه في الفصل السابق) وبين رفض التضامن الدولي طرًا، بل هو نقد وإدانة لإمبريالية وعنصرية هذا النوع من التضامن، فضلًا عن الأنطولوجيا التي يفرضها وعنفه الإبستيمي[3].

وعلى ضوء هذه الانتقادات اعتنى البعض بالإحجام عن التعريف الهوياتي لممارسي الوصال الجنسي مع أفراد من جنسهم خارج أورو ـ أميركا، مستخدمين مصطلحًا جديدًا

---

(1) انظر المقال الحافل بالتفاصيل عن منظمة البعثة المثلية والسحاقية الدولية لحقوق الإنسان وكيفية البحث في بعض هذه الأمور من قبلها ومن قبل منظمات حقوق الإنسان الأخرى في ما يتعلّقُ بمشروعهم للتضامن الأممي:
Ryan Richard Thoreson, «Power, Panics, and Pronouns: The Information Politics of Transnational LGBT NGOs», **Journal of Language and Sexuality 2**, no. 1 (2013): 145 _ 77.

(2) Judith Butler, **Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex** (London: Routledge, 1993), 118.

(3) في عرض مفصّل لكتاب **اشتهاء العرب** نشرته لجنة تاريخ السحاقيات والمثليين **(on Lesbian and Gay History Vol. 22, No. 2 Committee.)** وهي لجنة تابعة لرابطة المؤرخين الأميركيين (American Historical Association)، يؤكِّدُ الأكاديمي المستقل رودي بليز، الذي كتب كتابًا ذكيًا عن الآراء الأوروبية للممارسات الجنسية لغير الأوروبيين (**انظر كتابه جغرافية الانحراف: السلوك الجنسي الذكري - الذكري خارج الغرب والمخيّلة الإثنوغرافية The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour outside the West and the .Ethnographic Imagination**, 1750 _ 1918 (New York: New York University Press, 1995)
لقرائه أن مسعد «يعلن عن نفسه ملتزِمًا بمصير المثليين والمثليات العرب، لكنه ينقد بشدة الحملة العالمية للحقوق المثلية، التي يعتبرها غير فعّالة نتيجة دفاعها عن نموذج «غربي» للتحرّر المثلي وأنها، نتيجة لذلك، تثير ردود أفعال غير متسامحة في العالم العربي» (7) وأنه «لا ينبغي أن يُنظر إلى المادة والتحليل الذي يقوم به مسعد على أنه يُعيق النضال التحرري للرجال الذين يمارسون الجنس مع رجال في هذه البلدان» (9) ويختم عرضه مضيفًا أن «موقفه السياسي الثابت ضد المقاربة التي تطالب بالحقوق المثلية... يترك القارئ متسائلًا ما إذا كان باستطاعة مسعد في الحقيقة أن ينصحنا في كيفية الشروع بطريقة حكيمة في تفكيك معضلة الوصم الاجتماعي السلبي للرجال المثليين، سواء من يعرِّفون أنفسهم على أنهم غاي أم لا» (9) وينصح بليز بقراءة الكتاب من قبل النشطاء المثليين والمثليات الدوليين ليس لفهم حججه وإنما بالأحرى للـ «معلومات الاستخباراتية» التي يتضمّنها (9)!

لوصفهم بأنهم «رجال يمارسون الجنس مع رجال» أو اختصارًا (م س م) MSM. إلا أن هذه كانت خطوة تمويهية، حيثُ سرعان ما تحولّ م س م من مصطلح وصفي إلى تشكل هوياتي (أو كما يصف طلال أسد محصّلة جمع المعلومات وتبويبها، على أنها تخلق «نمطًا اجتماعيًا»)[1] لكي تكون قابلة للتبويب في جداول المعلومات التي تجمعها وتحلّلها منظمات حقوق الإنسان والمنظمات غير الحكومية وخطاب الوقاية من مرض نقص المناعة[2]. وفيما نشأ استخدام مصطلح «رجال يمارسون الجنس مع رجال» كَلَفْتَة ذكية في سياق الجهود المبذولة للوقاية من مرض نقص المناعة التي أدركت أن الممارسة، وليس الهوية، هي أساس انتقال فيروس نقص المناعة، فإن تكلُّس المصطلح كهوية لم يكن بالضرورة واضحًا أو حتميًا إلا تحت الضغوط الإبستمولوجية التي أدرجتها أعلاه[3]. وقد أصبح مصطلح «رجال يمارسون الجنس مع رجال»، تمامًا كمصطلح «إسلاماني» الذي يتم استخدامه بنفس الطريقة التي استخدم بها مصطلح «إسلامي» أو «شرق - أوسطي» فيما يُزعم أنه يُقدِّمُ دلالة مختلفة عنهما، يُستخدمُ بنفس الطريقة التي كان يستخدمُ بها سابقًا مصطلح «المثلي جنسيًا» أو «غاي» لتعريف هوية واستكتاب الناس الذين يسكنون ما يُعتبر أنّه تشكيلات أنطولوجية وابستمولوجية عنيدة كي يصبِحوا ذواتًا للجنسانية (الغربية). فبحسب طلال أسد:

تنتمي الأرقام والتصنيفات التي في إطارها جمعت (وتُجمع) [الإحصائيات] ويُتحكّمُ بها ويتم عرضها إلى مشاريع تروم تحديد قيم وممارسات - أي نفوس

---

(1) Talal Asad, «Ethnographic Representation, Statistics, and Modern Power», **Social Research** **61**, no. 1 (Spring 1994): 63.

(2) انظر:

Traub, «**The Past Is a Foreign Country**»? 33n12, where she thinks MSM has resolved the question of the imperialism of gay identity.

(3) عن الاستراتيجيات المختلفة لاستخدام هويات «السحاقيات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا» في مقابل استراتيجيات استخدام مصطلح «رجال يمارسون الجنس مع رجال» في الخطاب العالمي، وبالأخص في ما يتعلّق بإفريقيا انظر المقالة التفصيلية الآتية: Hakan Seckinelgin, «Global Activism and Sexualities in the time of HIV/AIDS», **Contemporary Politics 15**, no. 1 (March 2009): 103 _ 18.

يُلاحظ دنيس ألتمان في هذا الإطار: «للمفارقة فإن مصطلح «رجال يمارسون الجنس مع رجال» قد سكّ لوصف الرجال الذين يرفضون أي معنى للهوية مبني على ممارساتهم الجنسية، ولكنه أصبح يُستخدم بسرعة بطرق كرّرت الخلط الغريب بين السلوك والهوية» (Altman, **Global Sex**, 74). عن تحول مصطلح «رجال يمارسون الجنس مع رجال» إلى هوية انظر أيضًا: Katyal, «**Exporting Identity**», 156 _ 57.

وأجساد - شعوب بأكملها. ومن الأساس بالنسبة إلى هذه المشاريع هو المفهوم الليبرالي للمجتمع الحديث باعتباره تجمّعًا من الذوات الأفراد الذين يختارون بحرية - كمجموعة - ومع ذلك يمكن التنبؤ باختياراتهم. إن بناء المجتمع الحديث بهذا المعنى هو أيضًا، طبعًا، بناء شروط لتجربة جديدة جذريًا[1].

وهكذا فإذا كان الرجال الذين يمارسون الجنس مع رجال لا يعتبرون ما يقومون به عملًا هوياتيًا يعرّفون أنفسهم من خلاله ولا حتى يصفون أنفسهم بأنّهم «رجال يمارسون الجنس مع رجال»، فكيف إذًا يتفادى تعريفهم أنهم كذلك المشكلة الإمبريالية التي أسبغت عليهم هوية «غاي» في المقام الأول؟ لربما يمكن قراءة محاولات (إعادة) تقديم تسميات يُزعم أنها تعارض ما تَستبدله، بينما تَقوم بإعادة إنتاج نفس المشاكل التي تَزعم أنها تَحل محلها، كإجبار التكرار (بالمعنى التحليلنفس) من قِبل هؤلاء الباحثين والنشطاء.

الجنسانية باعتبارها تصنيفًا أوروبيًا

في مداخلته في **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية** عن «الجنسانيات والدراسات الشذوذية»، يجد فريدريك لاغرانج أن الدراسات الشذوذية «مفيدة إلى حدٍّ كبير في دراسة الثقافات غير الأوروبية. التي يمكن بالتأكيد في المقابل أن تستفيد من السجال الأكاديمي حول تكوين الجنسانية في العالم الإسلامي»[2]. أجدُ أن هذه الصياغة ملتزمة للغاية بنفس الشروط الإشكالية التي حاول هذا الفصل أن يُسلّط الضوء عليها. وفي الحقيقة فسيكون حريًا بالدراسات الشذوذية أن تحلّل الطرق التي يعادُ بها تشكيل الهويات الأوروبية. حتى على مستوى القانون، من حيث إنها تشمل المثلية الجنسية بصفتها جزءًا مُكوّنًا وإطارًا مُعرِّفًا لقوميتها، لا بل لجنسيتها. ويتعيّن أن يتم مقارنة ذلك مع إعادة تعريف مفاهيم الولايات المتحدة لما هو أميركاني Americanness وللمواطنة بعد الحرب العالمية الثانية، التي بدأت في التراجع عن التعريفات العرقية لمصلحة التعريفات الجنسية. وفي هذا الإطار تطرح جوان مايروفيتز السؤال المهم «هل تستبدِلُ المعيارية الغيرية بمعنى ما البياض العرقي كصفة قانونية صريحة للمواطنين المحترمين الأصحّاء والجديرين [بالحقوق في الولايات

---

(1) Asad, «**Ethnographic Representation, Statistics**, and Modern Power», 77.

(2) Frédéric Lagrange, «Sexualities and Queer Studies», **Encyclopedia of Women and Islamic Cultures**, ed. Suad Joseph (Leiden: Brill, 2003), 1:419.

المتحدة]؟»[1] وهل ربما تَستقدِمُ إليها الآن معيارية مثلية تم دمجها لتكريس تلك المعيارية الغيرية؟

فمع إعادة تعريف الوطنية والهويات الأميركية والأوروبية المعرقنة منذ السبعينيّات على محور الحقوق النوعية/ الجندرية والجنسية «الملتزمة بالمساواة»، أصبحت الثقافات والحضارات غير الأوروبية «غير الملتزمة بالمساواة» أقطابًا للتباين والاختلاف التراتبي. وفي واقع الأمر، ففي سياق يعتنق فيه الآن اليمين الأوروبي التقليدي الحقوق والمساواة الجنسية بصفتها جزءًا مركزيًا من خطابه وسياساته المعادية للمسلمين، يقول الأكاديمي الفرنسي إريك فاسان إن «الديمقراطية الجنسية - أو على الأقل خطاب الديمقراطية الجنسية - قد يكون الثمن الذي سيضطر الكثير من المحافظين أن يدفعوه لكي يُقدِّموا تبريرًا حديثًا للسياسات المعادية للهجرة التي يمكن في سياق مختلف أن تعتبر معاداة رجعية للأجانب وليس أكثر»[2].

وفي المقابل قد حاججت ليتيسيا سابساي بذكاء كيف أن مفهوم المواطنة الجنسية بحد ذاته ليس إلا شكلًا جديدًا من الاستشراق والاستعمار، إذ أصبح «علامة تُميِّزُ ما يسمى بالديمقراطيات الغربية المتقدمة في مقابل (آخريها المتخلفين)»[3]. وتُضيفُ أن «المواطنة الجنسية قد طُرحت في إطار الليبرالية السياسية من أجل أن تُنتِجَ ذاتًا مخوّلة لأن تكون لها حقوق جنسية» وكيف أن هذا «ينتجُ عن مفهوم استشراقي للمواطنة»[4]. إنه في ظلِّ هذا الفهم لكونـنة ودمقرطة الجنسانية حيث «لا تحدَّدُ مُسبقًا فحسب الطرق التي ينبغي أن تتم عبرها تأدية الشذوذية كي يمكن قراءة الشذوذيين كشذوذيين، بل تشرِقن من يرفض أداء شذوذيته بحسب هذه المعايير (التي هي في الواقع معايير قُطرية ضيقة)»[5]. أودُّ أن أُضيفَ هنا بأنها أيضًا تشرقن أولئك الذين يرفضون أداء أي نوع من الشذوذية حتى لو كانت شهواتهم الجنسية قابلة للوضع على خريطة المفاهيم الغربية لما هو شذوذي. وهنا تكمن استحالة أية

(1) Joanne Meyerowitz, «Transnational Sex and U.S. History», **American Historical Review** **114**, no. 5 (December 2009) 1280.

(2) Eric Fassin, «National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and The Politics of Immigration in Europe», **Public Culture 22 no. 3 (2010): 513**.

(3) Leticia Sabsay, «The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernization of Sexuality», **Citizenship Studies 16, nos. 5 _ 6 (August 2012): 606**.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، 608.

مقاومة جنسية للأممية المثلية الغربية ولكونة الجنسانية أن تُسجّل بأنها شرعية على رادارِ الكونيين الجنسيين الأورو - أميركيين والأوروبيين. تسيء سابساي قراءتي في هذا السياق، معتقِدةً أنّني لا «أؤمن بإمكانية أية مقاومة شذوذية للإمبريالية الجنسية». لكن ليس الأمر أنّني لا أؤمن بإمكانية من هذا القبيل، وإنّما حقيقة الأمر هو أن تشكّل المواطنة الجنسية في أوروبا وأورو - أميركا بصفته مشروعًا إمبرياليًا واستشراقيًا لا يسمح بمقاومة معادية للإمبريالية تحت اللافتة الأنطولوجية للشذوذية، وإنما يكون في تعارض معها[1].

إن الخطوة التي اتخذتها هولندا مؤخرًا منذ آذار/ مارس 2006 بمطالبة المهاجرين المسلمين أن يُشاهِدوا فيلمًا يُظهِرُ رجلين يُقبّلان بعضَهما في احتضان جنسي تمهيدًا لامتحانات طلبات الهجرة ولإثبات أن نظامهم القيمي قابل للاندماج في«القيم الليبرالية» للمجتمع الهولندي، ليست استثناءً، إذ تبعتها في ذلك بلدان أوروبية أخرى[2]. وما يقترحه هذا هو أن كلّ المهاجرين من البلدان المسيحية البيضاء (فضلًا عن غير المهاجرين والمواطنين المسيحيين البيض) يحبّون المثليين الجنسيين ويدعمون حقوقهم في المساواة مع الغيريين الجنسيين (وهو السبب الذي يجعلهم لا يحتاجون أن يُختَبَروا لإثبات هذا النوع من الحبّ والتسامح) ولكن ليس مواطني البلدان «المسلمة»[3].

ولعلّ اللحظة التي توضّحُ هذا بشكل أفضل قد حدثت في خريف 2001 أثناء قصف الولايات المتحدة لأفغانستان عندما ردّ الائتلاف الوطني للبرامج الرافضة للعنف National

---

(1) المصدر السابق، 614.

(2) Gregory Crouch, «Dutch Immigration Kit Offers a Revealing View», **New York Times**, 16 March 2006.

ظهرت بعض التحديات القانونية في ما يتعلّق بالامتحان منذ تموز/ يوليو 2008 ولكن لم يظهر قرار قانوني بعد. وعن الثلاثين سؤالًا التي على المهاجرين المسلمين أن يُجيبوا عليها، بما فيها آراؤهم عن المثلية الجنسية، للحصول على جواز سفر ألماني في ولاية بادن - فورفيتبرغ في جنوب ألمانيا انظر:

Sonia Phalnikar «New Rule for Muslims in German State Blasted», **Deutsche Welle**, 5 January 2006.

وإذا كان قرار المحكمة الهولندية شكك في قانونية الامتحان على أسس نصوصية، إلا أن مرصد حقوق الإنسان قد أفاد أن الدنمارك وفرنسا والمملكة المتحدة تقوم أيضًا باستكمال إجراءات شبيهة. انظر: **http://www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands-court-rules-pre-entry-integration-exam-unlawful** (نفذ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014).

(3) عن التغيير التاريخي للسياسة الهولندية السائدة من التعبير المفتوح عن كره المثليين إلى الدفاع العلني عن المثلية بصفته ذريعة لرهاب الإسلام. انظر: Paul Mepschen, Jan Willem Duyvendak, and Evelien H. Tonkens, «Sexual Politics, Orientalism, and Multicultural Citizenship in the Netherlands», **Sociology 55, no. 5** (October 2010): 962 _ 79.

Coalition of Anti-Violence Programs (وهو ائتلاف من مجموعات مثلية أميركية) على حدثٍ تم تناقله في سياق نقل قنبلة على متن السفينة الحربية يو أس أس إنتربرايز عندما اكتُشف أنه كُتب على رأس صاروخ حربي من ذخيرتها: «اخطفوا هذا أيها الخولات» (hijack this fags). وقد اعترض الائتلاف على أن «الرسالة المنشودة من هذه الجملة هي أنها تُساوي ما بين المثليين و(العدو)، إذ تُعرِّض الجنود المثليين والمثليات والثنائيين جنسيًا، الذين يخدمون بشرف (في القوّات المسلّحة الأميركية)، شأنهم شأن الجنود الآخرين، في هذا الوقت، إلى الخطر وتهينهم»[1]. وتُحيل الأكاديمية الأميركية ليسا دوغان إلى بيل دوبز الناشط بنيويورك، الذي اعترضَ على أنه إذا كانت «الكتابة على الصاروخ المذكور مريعة... إلّا إن ثمّة مسألة أخرى بسيطة تتعلق بالقنبلة نفسها، وماذا سيحدث عندما تفعّل وتُسقط من السماء وتنفجر. فهل يهتم الائتلاف الوطني للبرامج الرافضة للعنف بأمور من هذا القبيل؟». بدلًا من التنديد بذلك، يستنتج دوبز، أن الائتلاف «يُرسِلُ رسالة مفادها أنه لا بأس بإسقاط القنابل طالما أنه ليس ثمّة كتابة مسيئة عليها»[2]. كان ينبغي على دوبز أن يُضيفَ أن إسقاط القنابل كان مقبولًا لأنها تحديدًا كانت تُسقَط على مسلمين. وقد حاججت جاسبير بوار بنجاعة أن «ثنائية المسلم أو المثلي تتحوّل من سردية وضعيات ذوات غير متناظرة إلى (الإسلام في مواجهة الجنسانية المثلية) في لعبة شدّ الحبل بين فريقين من السكان؛ تحوّلٌ قد يكشف اتجاهات متجاورة من الأيديولوجيات المثلية المعيارية المحافِظة والليبرالية الشذوذية»[3]. وتُحلّلُ بوار بحذاقة الكثير من التواطؤ النشط بين المجموعات المثلية الأورو - أميركية والأوروبية مع رهاب الإسلام، «حيث يمكن للرجال المثليين المعياريين والمثليين الشذوذيين تفعيل أشكال من الانتماءات الوطنية والعرقية أو غيرها عبر الإسهام في شيطنة جماعية للمسلمين»[4]. في حقيقة الأمر، وبهذا المعنى، فإن ما تسميه بوار

---

(1) National Coalition of Anti-Violence Programs (NCAVP), press release, 13 October 2001, cited by Duggan, **The Twilight of Equality**, 46.

(2) المصدر السابق.

(3) Jasbir K. Puar, **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times** (Durham, NC: Duke University Press, 2007), 19.

(4) المصدر السابق، 21. وليس هذا منفصلاً عن حملات الأممية المثلية ضد «رهاب المثلية» في إفريقيا وفي الدول ـ الكاريبية من أصول إفريقية وبين الأميركيين من أصول إفريقية. وكما يصيغ ذلك غريغ توماس، محيلًا إلى إنجي بلاكمان: «إن السود هم ممثلون بطريقة مبالغ فيها جدًا في استهداف [مجموعات المثليين البيض لـ] رهاب المثلية، استهدافٌ يسمح للتعاضد ما بين الصحافة الكارهة للمثليين، والتابعة للطبقة البيضاء الحاكِمة، والصحافة المثلية البيضاء من الطبقة الوسطى في أميركا الشمالية (Thomas, **The Sexual Demon of Colonial Power**, 138).

بـ«القومية المثلية» homonationalism ليس إلا التبرير اللاحق لتشكّل (ومشروع كوننة) الأممية المثلية، وكوننة هوية غاي بحد ذاتها. ولكن للأسف، فإن بوار نفسها تبقى ملتزمة بكوننة تصنيف الجنسانية، الذي لا تسائله البتة. فنقدُها يستهدِفُ الشبكات الإمبريالية التي يُفعّلُ بها نشر الجنسانية ولكنه لا يشير إلى كوننتها كتصنيف وإبستمولوجيا وأنطولوجيا، وهو ما تعتقِدُ أنّه يمكن أن يُكونَن عبر قنوات غير إمبريالية. والخطير في الأمر أن بوار تطرح نقدها الراديكالي للقومية المثلية بالولايات المتحدة كدفاع عن أشكالٍ ليبرالية من نشاطات الأممية المثلية (بما فيها المنظمات غير الحكومية الغربية التمويل كمنظمة «القوس» في إسرائيل، التي تُصرُّ بوار على أنّها ليست منظمة «ليبرالية» إطلاقًا» بل «راديكالية»)[1]. وهو ما تشجّعه

(1) Jasbir K. Puar, «Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities», **Jindal Global Law Review 4**, no. 2 (November 2013): 36 _ 37.

تعرِّفُ منظمة «القوس» نفسها ومهمتها، واسمها يحيل إلى«قوس قزح» وهو الشعار الذي تبنته الحركة الأميركية المثلية والسحاقية ووضعته على عَلَمِها، كما يلي: «القوس من أجل التعددية الجنسية والنوعية/ الجندرية في المجتمع الفلسطيني هي مجموعة من المثليين والمثليات والثنائيين والمتحولين جنسيًا، والمهتمين لكن غير المتأكدين من هوياتهم Questioning والشذوذيين الذين يعملون بالتعاون لتحطيم العوائق الجندرية ومعيارية الغيرية. وتسعى القوس لإنشاء وفتح حيّز لكل أعضائها لكي ينخرطوا في، ويستمدوا الطاقة لـ النضال من أجل المساواة وأن يكونوا مشمولين كجزء من المجتمع» ,**http://alqaws.org/q/content/who-are-we**) نُفذ إليه في 3 نيسان/ أبريل 2014). وهذه ليست أكثر من أهداف ليبرالية متعارف عليها ولا تشمل أهدافًا راديكالية بالمرةً. وتقوم بوار بتقديم صورة خاطئة عن منظمة القوس وتدعي أن المنظمة لا تسعى وراء هدف إحراز المساواة للفلسطينيين الذين يُعرِّفون أنفسهم كمثليين ومثليات وثنائيين ومتحولين جنسيًا وشذوذيين في المجتمع الفلسطيني، وإنما في الواقع «أن عملها الأساس يهدف إلى إنهاء الاحتلال [الإسرائيلي]، وليس إلى تشييء الهوية المثلية الجنسية التي تحاكي شكل الحرية الجنسية «الإسرائيلي» أو «الغربي» «الخادِم لمصالحه» (Homonationalism as Assemblage», 37»)، حتى وإن لم يتم ذكر لا هذا الهدف ولا حتى كلمة «احتلال» ولا مرّة واحدة أو يشار إليها في تعريف منظمة القوس لنفسها (في القسم المعنوَن «من نحن») في موقعها. ويبقى من غير الواضح كيف تفهم بوار اسم منظمة «القوس» نفسه على أنه لا «يحاكي» الأشكال الغربية من التحرير الجنسي. فقوس واضحة في إعلانها في «بيان مهمتها» أنها ليست منظمة تسعى لخدمة مجتمع المثليات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا والشذوذيين، وإنما بالأحرى أنها منظمة تسعى لإقامة هذا المجتمع: «مهمتنا هي المساهمة في بناء مجتمع ناشط للمثليات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا والشذوذيين يكون قادرًا على تحدي المجتمع المدني الفلسطيني ليصبح أكثر شمولية واحترامًا» (**http://alqaws.org/q/content/mission-goals**). ويشمل ممولو القوس أبطال المنظمات الليبرالية مثل صندوق إسرائيل التابع لمؤسسة فورد، ومؤسسة أسترايا الأممية المثلية ومنظّمة صندوق إسرائيل الجديد الليبرالي الصهيوني. وقد ذهبت مديرة القوس في رحلة جمع التبرعات إلى هولندا في 2009، التي هي ربما أكثر البلدان الأوروبية كرهًا للإسلام وعداءً للفلسطينيين، سواء على مستوى السياسة الحكومية أو الصحافة أو المجتمع المدني وخطاب المنظمات غير الحكومية. ولم نستطع أن نرصد أي مموِّل راديكالي، أيًا كان شكله! انظر تقرير القوس السنوي، المخطط الاستراتيجي لـ **2009-10: http://alqaws.org/q/sites/default/files/Al-Qaws%20Strategic%20Plan%202009-2010%20%28PDF%29.pdf**

مؤخرًا جاء تمويل القوس أيضًا من منظمات كالمؤسسة الأورو ـ متوسطية للدفاع عن مناصري حقوق الانسان والصندوق العالمي للنساء ومؤسسة المجتمع المفتوح ومؤسسة هاينريش بول ومنظّمة أركوس (**http://alqaws.org/q/en/content/our-supporters**). يتجاهل تقديم بوار الباطل للمجموعة الخطاب ذاته الذي تحيل إليه على أنه =

بحماس، وخصوصًا في العالم العربي[1].

ولكن إذا كان وضع الإسلام باعتباره آخر بالنسبة إلى أوروبا غربية ليبرالية وولايات متحدة ليبرالية هو دائمًا وأبدًا وضع الاختلاف وكان وضع الجنسانية باعتبارها الذات الغربية هو دائمًا وأبدًا وضع التطابق ووضع ما هو مثيل (ذلك أنّه يمكن للآخر أن يتسامى على اختلافه/ـا ويُصبِحَ مثيلًا فقط من خلال المحاكاة، سواء أكانت محاكاة اختيارية أم إجبارية)، فإن ما يبدو إذًا واضحًا من خلال هذه المقاربات والسياسات هو أن مصطلح

= دليل على أن نشاط معاداة الاحتلال هو «أساسي» لدى القوس، بينما يرسم الخطاب بوضوح كيف تقيس مديرة القوس مفهومها للنجاح: «المعيار الأول هو أن نقيس النجاح في قدرتنا، كحركات المثليات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا والشذوذيين على تغيير الخطاب السياسي والاجتماعي عن الجنسانية» **(http://alqaws.org/q/ar/node/452)**. أما بالنسبة إلى المنظمة الثانية التي تذكرها بوار، شذوذيون فلسطينيون من أجل المقاطعة PQBDS، فإن موقعها على الشبكة العنكبوتية بأكمله بالإنكليزي **(http://www.pqbds.com)** ما قد يدلّ على أن القراء المنشودين هم «دوليون». ولا يُقدِّمُ موقع المجموعة أية معلومات أو أسماء عن الأشخاص الذين أنشأوه أو عددهم وهل لهم مكتب أو أي تمويل. وفي الواقع ثمة مؤشّرات أن المجموعة تقيم بالولايات المتحدة وليس بفلسطين. وأيًا كان الأمر فيبدو أن «شذوذيون فلسطينيون من أجل المقاطعة» لم تعد نشطة منذ العام الماضي. وعليّ أن ألاحظ أن معظم المعلومات المتوفرة أيضًا على موقع القوس هي بالإنكليزية فيما تبدو صفحاتها العربية الأقل عددًا غالبًا وكأنّها ترجمة من الإنكليزية وليست نصوصًا كُتِبَت بالعربية.

(1) انظر مثلًا .Puar, **Terrorist Assemblages**, xiii, 93, 111
وحول دورها في تسويق النشاطات المثلية الفلسطينية الموجودة في إسرائيل، وبالأخص منظمة القوس، انظر السردية التي قدّمتها سارة شولمان
Sarah Schulman, **Israel/Palestine and the Queer International** (Durham, NC: Duke University Press, 2012), 133 _ 35, 152 _ 54
وستشارك بوار في موجة سياحة التضامن في الضفة الغربية التي أصبحت موضة دارجة في الأوساط الليبرالية في أوروبا والولايات المتحدة في العقد الأخير، بما فيه زيارة «وفد المثليات والمثليين والثنائيين والمتحولين جنسيًا والشذوذيين إلى فلسطين» الأميركي الأول، التي جرت في كانون الثاني/ يناير 2012 (انظر Schulman, 177). عن اختلافات بوار اللاحقة مع منظمة القوس انظر:
Jasbir Puar and Maya Mikdashi, «Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and its Discontents», **Jadaliyya** 9 (August 2012), **http://www.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and-**,
و:
Heike Schotten and Haneen Maikey, «Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability Beyond Homonationalism», **Jadaliyya** 10 (October 2012), **http://www.jadaliyya.com/pages/index/7738/queers-resisting-zionism_on-authority-and-accounta**.
انظر أيضًا:
(نُفذ إلى كل هذا في 1 نيسان/ أبريل 2014).
انظر السرد المفصّل الذي تقدمه شولمان عن كيف يلعب الأمميون المثليون الأميركيون دورًا مركزيًا في إنشاء ودعم وتسويق المنظمات العربية المثلية وعن دورها هي الأساسي في إنشاء وتسويق منظمة القوس ومنظّمة الشذوذيين الفلسطينيين من أجل المقاطعة في: **Schulman, Israel/Palestine and the Queer International**

«الإسلام» هو دائمًا وأبدًا نمط الأخرنة في منطق التكوين العكسي (بالمعنى التحليلنفسي) وأن مصطلح «الجنسانية» هو دائمًا وأبدًا نمط الاندماج في منطق الاستدخال النرجسي. لا تقوم حجتي فحسب على أن هذه الهويات المفروضة تُصدّرُ إلى خارج (وداخل) أوروبا وأورو - أميركا وأنه ينبغي بالتالي معارضتها في حركة معادية للإمبريالية ومعادية للعنصرية، وإنما أن هذه الهويات تهدف أيضًا، علاوة على ذلك، إلى إقصاء الشهوات والممارسات والهويات المختلفة، ولكن القائمة، والتي تعتبرها غير أوروبية إن لم تكن لا - أوروبية، والتي تُصرُّ على تقويضها من خلال اعتبارها زائفة ومضطهِدة وتقليدية ومتخلّفة وغير حداثية وبالتالي بحاجة لأن تصبح «محرّرة» عن طريق الدمج في الحداثة والمعيارية الغربية. يتم ترتيب وتنظيم الذوات التي تدرسها الأبحاث الأكاديمية وتقارير حقوق الإنسان، ناهيك عن الإجراءات الممأسِسة الأخرى، بما فيها الخدمات الاجتماعية للمنظمات غير الحكومية، عبر هذا التمايز نفسه. وكما علّقَ فالانتاين في سياق مشابه فإن «مأسَسَة كهذه هي في الحقيقة ميّزة لإنتاج المعرفة نفسها، وخصوصًا في نظام أكاديمي يكون فيه تأسيس حقول معرفة جديدة أساسيًا لانتزاع الاعتراف بـ وتقدير دراسات من هذا النوع (وبالأكاديميين الذين يقومون بها)»[1].

ما يفوت الباحثين والنشطاء المقيمين في أوروبا وأورو - أميركا في هذه المقاربات والاستطرادات والمحاذير وما يبدو أنه تيقّظ، أو باختصار، في هذه الأعذار، هو مقاومة الحاجة لقلب ترتيب ربط المصطلحات الذي تتحول فيه واو العطف إلى حرف الجر «في» في صيغة «الجنسانية و/ في الإسلام» من خلال رفض الدوافع الأنثروبولوجية لدراسة الجنسانية في الإسلام إلى دراسة كيف يتم إنتاج الإسلام في خطابات الجنسانية بين النشطاء والأكاديميين. إن إنتاج الإسلام في الجنسانية هو ما يحتاج إلى دراسة حتى نفهم ظهور حقل أكاديمي يسعى إلى ويصرُّ على الحاجة لدراسة موضوع يدعوه بـ «الجنسانية في الإسلام»[2]، فما هو مطلوب هو بحثٌ فوكوي في شروط الإمكانية الضرورية لإنتاج مقولات عن حقيقة الإسلام truth statements. وبدلًا من افتراض والسعي للكشف عن الآليّات التي يعمل بها

(1) Valentine, **Imagining Transgender**, 171 _ 72.

(2) يؤكّد دافيد فالنتاين في حالة ابتكار تصنيف «المتحول الجنسي» على أنه «حتى مع أن دراسات التحول الجنسي تتعامل بنقدية مع مصطلح «المتحول الجنسي» إلا أن مأسسته نفسها وتسميته تفترضان دلالة referent مسبقة. وتزامنا مع هذا، فإن دراسات التحول الجنسي، برغم موقفها النقدي، أصبحت بحد ذاتها دليلًا على وجود مجتمع تحت هذه التسمية بالنسبة إلى أولئك المهتمين بمسألة التصوير والهويات في الأكاديمية وخارجها».
Valentine, **Imagining Transgender**, 167.

شيء يُسمى الجنسانية داخل تصنيف الإسلام، ينبغي على الباحثين أن يبدأوا بـ «الآليّات الإيجابية» التي تُولِّدُ هذه الإرادة الغربية للمعرفة. فتبعًا لفوكو «يتعيّن علينا أن نُحقِقَ في شروط ظهورِها واعتمالِها... يجب أن نُعرِّفَ استراتيجيات السلطة المحايثة في إرادة المعرفة هذه»[1]. وستكشِفُ نتائج هذا النوع من المقاربة الكثير عن أن الدراسات الغربية للجنسانية لا تشكّل شيئًا تُسمّيه «الإسلام» فحسب بل إنها تُشكِّلُ أيضًا ما تُسمِّيه «أوروبا»، و«الغرب» باعتبارهما دائمًا وأبدًا معياريين من منطلق عرقي[2].

فالسؤال الذي ينبغي طرحه إذًا ليس ما هي طبيعة «الجنسانية»، وعملياتها وقمعها ومظاهِرُها وإنتاجاتها في الإسلام، وإنما في نوع خاصٍ من الخطاب عن الجنسانية في الإسلام (في الأكاديمية الغربية، ونشاطات المنظمات غير الحكومية، والتصويرات الإعلامية الغربية، وصناعة سياسة الحكومات الغربية) «في شكلٍ معيّنٍ من ابتزاز الحقيقة، الذي يظهر تاريخيًا وفي أمكنة معيّنة» حول مكانة النساء والمثلية الجنسية في الإسلام، كي نذكُر المحورين المفضلين اللذين تجدر دراستهما. وتبعًا لفوكو مرّةً أخرى، فما هي «علاقات السلطة الأكثر فورية والأكثر محلية المشتغلة هنا؟ وكيفَ أنتجت هذه الأنواع من الخطابات، وبالمقابل، كيف تُستخدَمُ هذه الخطابات لمساندة علاقات السلطة؟ وكيف عُدِّلَ فعل علاقات السلطة هذه من خلال ممارستها نفسها، ما أدى إلى تعزيز بعض المصطلحات وتقويض مصطلحات أخرى...؟»[3].

وإذا كنتُ قد حاولتُ في هذا الفصل أن أدرس كيفية تحقّق هذا في تلك المشاريع المُعيّنة التي تهدف كما تعلن إلى «دراسة» شيء تُسميه «الجنسانية في الإسلام» وتواطؤها البحثي، تحت المظلة الرحبة لليبرالية، في افتراض وفرض معيارية أورو - أميركية وغرب أوروبية على العالم «المسلم»، إلا أن مشروعًا بحثيًا متكاملًا يشمل حقل دراسات الجنسانية بشكل كامل ضروري لفهم عملية إنتاج «الجنسانية في الإسلام» نفسها. عندها فقط سيكون ممكنًا تحديد الديناميكيات الواعية واللاواعية للتواطؤ الإبستمولوجي والسياسي لكثيرٍ من الباحثين مع المعيارية الغربية ورغبتهم في نشرها عالميًا باعتبارها مبدأً مُرشِدًا للبحث.

(1) Foucault, **The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction, 73**.

(2) فيما يتعلّق بظهور «الليبرالية الشذوذية» الأميركية التي يكمن شرطها التكويني في نفس فشلها «في التعرف على الأصول العرقية للاستغلال والسيطرة التي تكمن خلف اشتمالها على الشذوذيين بشكل عام والشذوذيين من الأعراق غير البيضاء بشكل خاص في هذه الدولة الليبرالية التجريدية». انظر: David Eng, **The Feeling of Kinship**, 45.

(3) Foucault, **The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction, 97**.

الفصل الرابع

التحليل النفسي و«الإسلام» وآخَرُ الليبرالية

لم يتخذ «التحليل النفسي» تاريخيًا من «الإسلام» موضوعًا للدراسة، أو الاهتمام، ولم يرَ فيه مشكلة. وفيما عدا إشارة عابرة لفرويد في كتابه **موسى والتوحيد** يذكر فيها بأن «تأسيس الدين المحمدي» يبدو «تكرارًا مختصرًا للدين اليهودي، الذي انبثق عنه كمحاكاة»، فلم يُكتب إلا القليل عن الموضوع[1]. ومن المدهش حقًّا أن الدراسات التحليلنفسية للأديان قد خلت من أي ذكر للإسلام، وهو ما ينطبق كذلك على الدراسة المبكرة لإريك فروم حول الموضوع، والتي لا يذكر فيها الإسلام على الإطلاق، رغم معالجته للمسيحية واليهودية و«البوذية» و«الهندوسية»[2]. وعلى الرغم من ذلك، فقد غدا المحلِّلون النفسيون والمفكِّرون من أتباع منهج التحليل النفسي الذين بدأوا في التفكير مؤخرًا في موضوع اسمه «الإسلام» منخرطين بحماسة ونشاط في عملية مضاعفة دلالاته ومعانيه وأضداده اللغوية دون أدنى مساءلة للذات أو تحليل لما يقومون به.

إضافةً إلى المحللين النفسيين المتدرِّبين في فرنسا والمملكة المتحدة، والذين بدأوا مزاولة مهنة التحليل النفسي والتدريس في الجامعات المصرية منذ الثلاثينيات من القرن الماضي وما بعدها وقاموا بترجمة أعمال فرويد وإسهامات غيره من المحللين النفسيين[3]،

(1) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, in **The Standard Edition of the Complete Psychological Worksof** Sigmund Freud (hereafter S.E.), ed. and trans. James Strachey et al. (London: Hogarth Press, 1953 _ 1974), 23:92.

(2) Erich Fromm, **Psychoanalysis and Religion** (New Haven, CT: Yale University Press, 1950).

(3) عن تاريخ التحليل النفسي في مصر انظر:
Hussein Abel Kader, «La psychanalyse en Egypt entre un passé ambitieux et un future incertain», **La Célibataire**, no. 8 (Printemps 2004): 61 _ 73, =

فقد أظهر المفكرون العرب اهتمامًا مبكّرًا بالمعرفة التحليلنفسية، وخصوصًا بدراسة اللاوعي أو اللاشعور[1]، إلا أن أيًّا منهم لم يحاول توظيف المنهج التحليلنفسي لتطبيقه على القرآن أو سيرة الرسول، أو على «الإسلام» بحد ذاته[2]، بل استخدموه بدلًا من ذلك في مجال التحليلات الثقافية التي اتخذّت مواضيعها من الشخصيات التاريخية العلمانية كالشاعر العباسي أبو نوّاس[3]، أو من الأدب العربي الحديث (لا سيما الرواية)[4]، أو لتشخيص «العصاب الجماعي» الذي زعم أحدهم بأنه أصاب المفكرين العرب المعاصرين الذين يكتبون عن مسألة الثقافة والحداثة[5]. وفي هذا السياق، لاحظ المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي مرّةً أنه «باختصار يمكن للمرء أن يقولَ إن الإسلام هو حيّز فارغ في نظرية التحليل النفسي.[6]. ومع أن أدبيات التحليل النفسي، لا سيما أعمال فرويد، قد تُرجمت إلى العربية وتعامل معها المفكرون العرب من أرجاء العالم العربي بجدية، إلا أن كتب فرويد عن

= و Raja Ben Slama, «La psychanalyse en Egypte: Un problème de non-advenue», La psychanalyse au Maghreb et au Machrek, **a special issue of Topique: Revue Freudienne**, no. 110 (June 2010): 83 – 96.

وحول سيرة مصطفى زيور (1907 ـ 1990)، مؤسس التحليل النفسي في مصر وأول عضو عربي في الرابطة الدولية للتحليل النفسي انظر: حسين عبد القادر، «أترك شراييني فيكم»، **في مصطفى زيور: في ذكرى العالم والفنان والإنسان**، تحرير أسامة خليل (باريس: معهد اللغة والحضارة العربية. 1997)، 7 ـ 14. وحول تاريخ التحليل النفسي في المغرب وتورط المحللين النفسيين الفرنسيين إبان حكم الاستعمار الفرنسي وما بعده، انظر:

Jalil Bennani, **Psychanalyse en terre d'islam: Introduction à la psychanalyse au Maghreb (Strasbourg**: Éditions Arcanes, 2008), first published in 1996 by Éditions Le Fennec in Casablanca.

(1) انظر كتاب سلامة موسى المبكر، **العقل والباطن ومكنونات النفس** (القاهرة: دار الهلال، 1928) وكتابه الآخر، **عقلي وعقلك** (القاهرة: سلامة موسى للنشر، 1947).

(2) في سيرة الرسول التي كتبها المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون والصادرة عام 1968 يستخدم رودنسون مفهوم «اللاوعي» لشرح بعض تجارب الرسول ولكنه لا يستخدم المفهوم بمعناه التحليلنفسي. انظر:

Maxime Rodinson, **Muhammad: Prophet of Islam (London**: Tauris Parke Paperbacks, 2002), 77.

(3) انظر محمد النويهي، **نفسية أبو نواس** (القاهرة: دار الفكر، 1970)، وقد نشر أصلًا في عام 1953، وعباس محمود العقاد، **أبو الحسن بن هانئ: دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي** (القاهرة: كتاب الهلال، 1960)، وقد نشر أصلًا في عام 1953. انظر أيضًا نقد حسين مروة لتطبيق منهج التحليل النفسي على أبي نواس في كتابه، **دراسة نقدية في ضوء المنهج الواقعي** (بيروت: مكتبة المعارف، 1965). لمناقشة مفصلة لهذه الدراسات، انظر جوزيف مسعد، **اشتهاء العرب**،

Joseph Massad, **Desiring Arabs** (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 84 _ 92.

(4) انظر جورج طرابيشي، **عقدة أوديب في الرواية العربية** (بيروت: دار الطليعة، 1982)، **الرجولة وأيديولوجية الرجولة في الرواية العربية** (دار الطليعة، 1983) **وأنثى ضد الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي** (بيروت: دار الطليعة، 1984).

(5) المثقفون العرب والتراث، **التحليل النفسي لعصاب جماعي** (لندن: رياض الريس للنشر، 1991).

(6) Abdelkebir Khatibi, «Frontières», Cahiers Intersignes, no. 1 (Spring 1990): 15.

الدين والحضارة (**مستقبل وهم** و**قلق في الحضارة** و**موسى والتوحيد**)، كما ذكر مترجمُها إلى العربية جورج طرابيشي، قد وصلت متأخِّرة إلى المكتبة العربية بسبب المواضيع التي تتناولها[1]. كما يُضيف طرابيشي في مقدمته للترجمة العربية لكتاب **مستقبل وهم**، والتي كتبها في عام 1974، بأن قرّاء فرويد في الغرب قد فشلوا كذلك في تقدير أهمية هذه الكتب بسبب المواضيع التي تُناقِشُها[2].

إلّا أنه قد برزت مؤخرًا عدّة محاولات تحليلينفسية للتقويم النقدي لا للإسلام باعتباره دينًا أو لأدبياته المقدسة وتراثه الثيولوجي فحسب، بل أيضًا للحركاتِ الإسلاموية المعاصرة، التي غالبًا ما تطرح على أنها «الإسلام» ذاته. وفيما سعى محلِّلٌ نفسي هندي يعيش في الولايات المتحدة إلى عرض كتابات وإسهامات المحلِّلين النفسيين المسلمين المهاجرين الذين يعيشون هناك في المعرفة التحليلنفسية (التي لا تشمل كتاباتهم موضوع الإسلام والتّحليل النفسي)، وكتبت محلّلة نفسية مسلمة هندية أخرى عن تجربتِها مع المرضى أو المُحلَّلين نفسيًا الذين يكرهون المسلمين في الولايات المتحدة[3]، فإن المحلِّلين النفسيين ومفكري التحليل النفسي العرب ـ بمن فيهم مصطفى صفوان (مصري)، وفتحي بن سلامة

---

(1) جورج طرابيشي، «تقديم» في سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1974)، 5. ولقد قام طرابيشي أيضًا بترجمة كتاب **موسى والتوحيد** عن الفرنسية في عام 1973 وكذلك **قلق في الحضارة** لفرويد في 1977. انظر سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1973) وسيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1977). ولا يعني هذا أنه لم يكن ثمة دراية في العالم العربي بكتاب **موسى والتوحيد** قبل ترجمته. ففتحي بن سلامة يذكر السجال الذي دار في القاهرة بعد إعلان إصدار الترجمة الإنكليزية للكتاب، والذي ظهر على صفحات جريدة **الأهرام** المصرية في 10 أيار/ مايو 1939 في تعليق لمراسل الجريدة في لندن الذي اقتبسه عن جريدة برتيش **نيوز كرونيكل**. اعترض كثيرٌ من القراء (وأحدهم منصور وهبة، وهو خريج جامعي في العلوم الطبيعية، وآخر هو هلال فرحي قدم نفسه كـ «طبيب») على نزع اليهودية عن موسى من قِبل فرويد ونسبة أصول مصرية له، معتمدين على أدلّة وجدوها في النصوص الدينية والتاريخية (انظر **الأهرام**، 13 أيار/ مايو 1939 و20 أيار/ مايو 1939 على التوالي). وقد أُعيدَ إصدار السجال في كتاب عبد الوهاب النجار، **قصص الأنبياء** (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركائه للطبع والتوزيع، 1966)، 155 ـ 157. صدر الكتاب أولًا في عام 1933 تقريبًا ثم أعيد نشره بطبعات محدّثة ومزيدة لاحقًا. ويحيل فتحي بن سلامة إليه في:
La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam (Paris: Flammarion, 2002), 277 _ 78.

(2) تنبغي الإشارة إلى أن المحللين النفسيين المصريين وعلماء النفس أصدروا موسوعة في عام 1993 شملت قاموسًا إنكليزيًا ـ عربيًا لمصطلحات التحليل النفسي وعلم النفس من أجل توحيد استخدامها بالعربية في جميع أرجاء العالم العربي. انظر عبد القادر طه (محرر) **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي (الكويت**: دار سعاد الصباح، 1993).

(3) Salman Akhtar, «Muslims in the Psychoanalytic World», and Aisha Abbasi, «Whose Side Are You On? Muslim Psychoanalysts Treating Non-Muslim Patients», in **The Crescent and the Couch: Cross-Currents between Islam and Psychoanalysis**, ed. Salman Akhtar (Lanham, MD: Jason Aronson, 2008), 315 _ 33, 335 _ 50.

(تونسي)، وعدنان حب الله (لبناني)، وخطيبي (مغربي)، وطرابيشي (سوري)، وهم الأكثر شهرة، وهم بدون استثناء من الذكور ويعيشون في فرنسا، وكتاباتهم التحليلنفسية (باستثناء طرابيشي، وهو الوحيد الذي يكتُبُ بالعربية ويكتب عن المثقفين العرب والأدب العربي)[1] غالبًا ما تكتب بالفرنسية وتركّز على «الإسلام» - بدأوا يكتبون عن الصلة بين الإسلام والتحليل النفسي في سياق ظهور الإسلامويات، وهي الظاهرة التي يبدو أنّها أطلقت العنان لمداخلاتهم[2]. وقد كان عبد الكبير الخطيبي أول من بتّ في الموضوع، بداية في نصٍّ كتبه في عام 1984 (وأصدره في عام 1988) عن الرسالة النبوية[3]. كما عاد الخطيبي مرة أخرى إلى نصه وخلاصاته من منظور تحليلنفسي أوضح في محاضرة ألقاها عام 1987 في مؤتمر كان بن سلامة قد نظّمَه تحت عنوان «مسألة التحليل النفسي في محيط الإسلام» والذي عُقد في الكلية الدولية للفلسفة Collège International de Philosophie في أيار/ مايو 1987 في فرنسا. وقد نُشِرت محاضرة الخطيبي وأوراق الندوة الأخرى في عام 1991 ضمن العدد الأول من مجلة **Cahiers Intersignes** والتي يُحرِّرُها بن سلامة. ومن النقاط المهمة التي

(1) لقد بدأ طرابيشي مؤخرًا بالكتابة عن «الإسلام» وأحيانًا يستخدم في نصوصه بعض الإحالات التحليلنفسية، كما يفعل في كتاب **هرطقات 2: عن العلمانية كإشكالية إسلامية** - إسلامية (بيروت: دار الساقي، 2008)، حيث يحيل إلى **موسى والتوحيد والطوطم والتابو** لفرويد، ويتحدّثُ عن «عودة المكبوت» في مستهل تناوله لموضوع الطائفية بين الشيعة والسنّة بعد الغزو والاحتلال الأميركي للعراق. ويزعم طرابيشي أنه يفترق عن فرويد باعتباره (أي طرابيشي) أن المسيحية والإسلام الشيعي «ديانتي - ابن» وليستا «ديانتي - أب» كما كان فرويد قد «أوّلَ ظهور الأديان التوحيدية من منطلق مخططه المستلهم عن جريمة قتل الأب»، والذي طبّقه فرويد، حسب زعم طرابيشي، بحق على اليهودية، ولكن«المسيحية والإسلام الشيعي يفترقان عنها». انظر **هرطقات 2، 11، 12**، هامش 17. ولكن زعم طرابيشي هذا بالافتراق عن فرويد غريب حيث إن فرويد كان واضحًا تمامًا في نهاية كتابه موسى والتوحيد بأن «المسيحية، التي انبثقت عن ديانة أب، أصبحت ديانة ابن» (S.E. 23:136).

(2) والواقع أن بن سلامة يعترف بهذا بوضوح مستثنيًا نفسه، حيث إنه كان قد أظهر اهتمامًا بـ «الإسلام» في وقتٍ مبكر أكثر من زملائه. فيعلمنا أن اهتمامه الأول بـ «الإسلام» كان قد بدأ نتيجة لقاء مع بيير فيديدا Pierre Fedida أصدر من بعده كتابه الأول الذي تناول فيه التحليل النفسي والإسلام في عام 1988 «عندما لم يكن الإسلام قد شكّل بعد مشكلة حادة في المجال العام العالمي ولا كان قد أضحى مسألة للبحث التحليلنفسي».

Fethi Benslama, «**Une recherche psychanalytique sur l'islam**»,

صدرت في عدد خاص من **La Célibataire** بعنوان:

«La psychanalyse et le monde arabe», no. 8 (Printemps 2004): 77.

عن كتاب بن سلامة الأول في الموضوع انظر:

Fethi Benslama, **La nuit brisée** (Paris: Éditions Ramsay, 1988).

وهذا ادعاء مثير للاهتمام، لا سيما أن التأريخ الأكثر اعتيادية للاهتمام العالمي بـ «الإسلام» بصفته «إسلاموية» يصادف قيام الثورة الإيرانية في عامي 1978 - 1979.

(3) Abdelkebir Khatibi, «Du message prophétique (argument)» in **Par-Dessus l'épaule** (Paris: Aubier. 1988).

ويذكر في الصفحة 135 أنه كان قد كتب النص في 1984.

أثارها الخطيبي هي فرضيته عن «تضحية» الرسول بـ«توقيعه» على **القرآن** ككتاب الله[1]. هذه التضحية، كما يدعي الخطيبي، كانت الشرط الذي جعل محمدًا نبيًا. ولم يأت الخطيبي على ذكر الإسلامويات المعاصرة ولا الإسلاميين في هذه النصوص[2].

بيد أن مقاربات بقية الكتّاب، كما سنرى، قد تميّزت بإدراكهم أن «الإسلاموية» هي «عودة المكبوت» من شيء كان ينبغي، حسب هؤلاء المفكرين، أن يكون قد اختفى وولّى منذ أمد بعيد. فبن سلامة مثلًا يُقرِّرُ بصراحة أن «هذا الجيل [جيل المفكرين العرب والمسلمين]، الذي فتح عينيه على نهاية الاستعمار وبداية تأسيس الدولة الوطنية اعتقد أنّ موضوع الدِّين قد ولّى وانتهى، وانّ الدين لن يُثار على الإطلاق مجددًا في المستقبل كمسألة في تنظيم المجتمع»[3]. أما المفكر التحليلنفسي وعالم الإناسة الجزائري مالك شبل، والذي يعيش هو الآخر في فرنسا ويكتبُ بالفرنسية، فيقول دون مواربة، إن الإسلاموية، باعتبارِها «صحوة ثيولوجية»، تُشكِّل «عودة للمكبوت وما هو مكبوت له دائمًا صلة بما هو طفولي. وما يعيشه الإسلام في الوقت الحالي هو بمثابة عودة لطور الطفولة»[4]. أما عدنان حب الله فيتحدث عن «استيقاظ» الإسلام لمواجهة أخطار محتملة[5]. ولكن ما لا يُفكّرُ فيه في هذه الطروحات هو إمكانية أن تكون «عودة المكبوت» هذه بمثابة وصف لقلق هؤلاء المفكرين أنفسهم وليس فقط، أو بالضرورة، وصفًا لقلق غيرهم من المسلمين أو الإسلامويين. حيث تنكأ هذه «العودة» من جديد مشهد الرضّة، بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، بديمومة الإسلام

(1) Khatibi, «**Frontières**», 17.

(2) ثمة آخرون يكتبون في المواضيع التحليلنفسية كالمصري كريم جبيلي المقيم بكندا والذي يشمل كتابه **Le psychisme des Orientaux: Différences et déchirures** (Montréal: Liber, 2006) مجموعة من التأملات التي تعتمد على جوهرانيات هوياتية قائمة عن ماهية «الشرقي» و«الغربي» ومما تتكون نفسياتهما وكيف أن جبيلي وهو يشيرُ إلى ذلك إنّما يقصد تحديد خصوصيتهما لا أن يقوم بتشييئهما.

(3) Benslama, **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam** (Paris: Flammarion, 2002), 17. كانت الترجمة الإنكليزية للكتاب ما تزال تحت الطبع أثناء كتابة هذا الفصل، ولذلك فإن كل الاستشهادات اللاحقة هي من ترجمتي عن الفرنسية، فيما يُشير التصفيح إلى الطبعة الفرنسية 2002. تجدر الإشارة إلى أن الجزء الأخير من هذه الجملة «لن يُثار على الإطلاق مجددًا في المستقبل كمسألة في تنظيم المجتمع» محذوف من الترجمة العربية للكتاب بدون تفسير. **انظر فتحي بن سلامة الإسلام والتحليل النفسي**، ترجمة الدكتورة رجاء بن سلامة (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2008)، 29.

(4) انظر المقابلة التي قام بها المعطي قبال مع مالك شبل، «**الإسلام وصحوة الطفولة» في التحليل النفسي والثقافة العربية** الإسلامية (دمشق: دار البدايات، 2008)، 77.

(5) يصفها هكذا في حوار مع مصطفى صفوان في مصطفى صفوان وعدنان حب الله، **إشكاليات المجتمع العربي: قراءة من منظور التحليل النفسي**، مع تقديم أدونيس (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، 96.

لا كدين (religion) فقط في حياة العرب والمسلمين؛ الأمر الذي يتسبب لبعض مفكرينا التحليلنفسيين بـ «الحرج» و«العار» إزاء نظرائهم الأوروبيين، وما هو أنكى من ذلك، أمام ذواتهم المؤورَبة[1]. بالفعل تكشف أغلب كتابات هؤلاء المفكرين في هذه المسألة عن جرح نرجسي عميق يعانون منه كونهم عربًا ومسلمين، وباعتبارهم عربًا ومسلمين مُؤورَبين نشأوا وترعرعوا في عصورٍ تحديثية هدفت إلى الأوربة كهدف غائي للحداثة، فقد وجدوا أنفسهم فجأة يعيشون في عصر أخفق فيه مشروع الأورَبة نتيجة لـ «عودة» الإسلام على شاكلة الإسلاموية. ويبرز من بين هؤلاء المفكرين فتحي بن سلامة الأكثر طموحًا من ناحية الالتزام والاهتمام الجدي بالتفاصيل وعمق الفكر والحماسة. ولما لتحليلاته من أهمية، فسوف أتناول أعمال بن سلامة بتفصيل أكثر من غيره من المفكرين في محاولة لفهم الآليات الفكرية والنفسانية التي تعمل في فكره حول هذا الاقتران المثير ولكن غير المُفكّر فيه بين تحليل نفسي مُشَيّئ وإسلام مشيّأ بدوره.

يمكن اعتبار كتاب بن سلامة، **التحليل النفسي واختبار الإسلام La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**، الصادر في 2002 والذي ترجم لاحقًا إلى العربية تحت عنوان **الإسلام والتحليل النفسي**، أكثر الدراسات جدية حول إحدى العلاقات الممكنة بين تحليل

(1) يقول مالك شبل في رده على سؤال حول الرفض (المزعوم) للتحليل النفسي في المجتمعات العربية الإسلامية نتيجة اعتباره منهجًا «أجنبيًا»: «يكشف هذا القول عن واقع له قدرة على الإحراج». انظر مقابلة المعطي قبال مع مالك شبل، «الإسلام وصحوة الطفولة»، 78. وبخلاف شبل، يشعر مصطفى صفوان بالألم لا لعودة الإسلام بل لما يعتبره غياب التفكير الديمقراطي في العالم العربي، والذي يؤكده حسب تخمين صفوان الخاطئ، عدم ترجمة كتاب ألكسيس دو توكفيل **الديمقراطية في أميركا**، والذي ينبغي ترجمته إلى العربية لما فيه من أهمية بيداغوجية لشعب يفتقر إلى الديمقراطية: «إنه لإثبات مؤلم لتخلفنا أن [كتاب **الديمقراطية في أميركا** لألكسيس دو توكفيل] لم يترجم بعدُ للعربية» Moustapha Safouan, **Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing** (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007), 60، وبغض النظر عما يمكن أن تعنيه أو لا تعنيه ترجمة هذا الكتاب إلى العربية. فإن الكتاب كان قد تُرجِمَ بالفعل ونُشِرَ عام 1984 (قبل ثلاثة وعشرين عامًا من إعلان صفوان عن ألمه والتعبير عنه في كتاب في 2007) وقد قام بترجمته أمين مرسي قنديل، وحققه محسن مهدي، ونشرته دار كتابي في القاهرة عام 1984وأعيد نشره مرّة أخرى من قبل دار أعلام الكتب في القاهرة في عام 1991 تحت نفس العنوان **الديمقراطية في أميركا**. تجدر الإشارة هنا إلى أنه في تموز/ يوليو 2006 وزّعت حكومة الاحتلال الأميركي للعراق، عن طريق «سفيرها» في البلاد زلماي خليل زاده نسخًا مجانية من الكتاب بالعربية على العراقيين في يوم عيد استقلال الولايات المتحدة الأميركية لتعليمهم الديمقراطية (.Kim Gamel, «Fourth of July Iraqi Style», Associated Press Blog و **Washington Post**, 4 July 2006,
http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/07/04/AR2006070400818_pf.html.

ومن الواضح أن صدور الكتاب بالعربية لم يحقق بعد أيًا من آمال صفوان التي عقدها على نشره.

نفسي معين مع «إسلام» معيّن، بمعنى أن يضع هذا التحليل النفسي ذاته (أو يوضع) تحت اختبار «الإسلام»، أو أن يقف هذا التحليل النفسي أمام اختبار أو امتحان الإسلام أو أمام اختبار أزمته. يكتب بن سلامة كتابه وكأنه تذييل لكتاب فرويد **موسى والتوحيد**، على شاكلة ونسق «**محمد والتوحيد**». وفي الحقيقة، فهذه هي المحاولة الثانية لبن سلامة للقيام بهذه الدراسة. فقد كان كتابه الأول الذي تعاطى مع «الإسلام» وعنوانه **La nuit brisée** (**الليلة المهشّمة**)، الصادر في 1988، وقد تمت ترجمته إلى العربية تحت عنوان **ليلة الفلق**، يطرح ذات المشروع ولكن بوضوح وصراحة أقل. أما كتاب **الإسلام والتحليل النفسي**، فهو محاولة ثانية أكثر عمقًا، أو هو بمثابة تكرار وإعادة للتعاطي مع المشروع ذاته. ويعزز الكتاب اعتماد بن سلامة على كتاب **موسى والتوحيد** باعتباره الكتاب المقدس التحليلينفسي والفرويدي الذي يهتدي به مشروعُه.

إن أحد أكثر إنجازات كتاب بن سلامة أهمية هي استكشافه لدور إبراهيم وإسماعيل بصفتهما جد وأب العرب، إضافة إلى محاججته أن **القرآن**، شأنه شأن **التوراة** من قبل، قد فرض شخص إسماعيل غير العربي (حيث كانت هاجر المصرية أمه وإبراهيم المتحدّرة أصوله من بلاد ما بين النهرين أبوه) على النسب العربي، - وهو نسب لم يرفضه أبدًا عربُ ما بعد الإسلام، رغم أنه لم يكن ثمّة حضور لا لإبراهيم ولا لإسماعيل في الحكايات العربية عن عالمهم قبل اللحظة القرآنية. هنا يبدو كأن بن سلامة يتجاهل حقيقة الحضور الفعلي لإسماعيل ولإبراهيم لدى القبائل العربية اليهودية والمسيحية، التي ربما لا يعتبرها بن سلامة عربية، بخلاف القبائل العربية «الوثنية». وفي الحقيقة، وتماشيًا مع القصص ما بعد القرآنية عن مكة ما قبل الإسلامية، والتي قد تكون مُلفّقة، فقد كان لدى القبائل «الوثنية» العربية الكثير من المعرفة عن إبراهيم، الذي اعتبروه الباني الأصلي للكعبة. وبخلاف موسى فرويد، الذي كُشِفَ، بعكس ما تقوله الكتب المقدسّة والتعاليم الثيولوجية اليهودية، عن أنه مصريٌّ غريب عن شعبِه المختار، فإن إسماعيل بن سلامة، وهو ليس بالنبي الرئيس للدعوة المحمدية، لا يُكشف عن أنّه غير عربي، حيث إن نسبه غير العربي واضحٌ بجلاء في **القرآن** والثيولوجيا الإسلامية. فما يهدف بن سلامة لفهمه هو تحليل علاقة عدم عروبة إسماعيل هذه بمسألة الهوية والأمومة كي يحاجج بأن هاجر «مكبوتة» في «الإسلام» والثيولوجيا الإسلامية لصالح سارة دون أي انحراف عن الحكاية اليهودية.

وإلى حدٍّ ما تتقاطع مناقشة بن سلامة مع قراءة إدوارد سعيد المهمة لموسى فرويد على

أنه يقدم دعوة معادية للقومية ورافضة للجوهرانية وتجانس المجموعات على أنها أساطير مؤسّسة لكنها ضرورية. «بعبارة أخرى»، يخلص سعيد في مناقشته لموسى فرويد إلى القول «لا يمكن للهوية أن يُفكّر بها وأن يُعمل بها على حدة؛ فهي لا تستطيع أن تُكوِّنَ أو حتى أن تتخيّلَ نفسها دون ذلك الصدع أوالقطيعة الجذرية الأصلية التي ترفض أن تُكبت، لأن موسى كان مصريًا، وبالتالي كان دائمًا خارِج الهوية التي وقف وعانى داخلها الكثيرون ولربما في النهاية انتصروا»[1]. بخلاف سعيد، يريد بن سلامة أن يقرأ كبت هاجر على أنّه ملهمُ نظرة «الإسلام» ـ بشكل أعم إلى النساء وإلى شخص الأم: «لقد وُلِدَ الإسلام من الغريبة في لحظة تأسيس الأديان التوحيدية، وظلتّ هذه الغريبة غريبة في الإسلام»[2].

ولا يقتصر نقاش بن سلامة على الأبوة والأمومة ومسألة الأصول في **القرآن** والتفسيرات الثيولوجية اللاحقة، بل يستحضر استنتاجاته لتطبيقها على الواقع الراهن. توضح قراءة كتابه بأكمله بأن بن سلامة إنما يقوم بمشروع حفريات في محاولة للإجابة على المزاعم التي تُقدِّمُها الكثير من الإسلامويات المعاصرة، ويقدمها أعداؤها أيضًا، عن «الإسلام» والأصول الإسلامية. ولكن، وفي سياق مناقشته للإسلامويات المعاصرة، يُظهِرُ كتاب بن سلامة تعاملًا أقل مع الفكر والمفاهيم التحليلنفسية بل يتحرك باتجاه النقد الليبرالي المرتكز على مفهوم الفرد وحرّية الفكر والتسامح والفصل بين الديني والسياسي.

يُصرُّ بن سلامة أن «الإسلام» على المستوى التعريفي متعدِّد وبأنّه دائمًا وأبدًا «إسلامات»، إلا أنّه مع ذلك، وفي لحظات حاسمة في ثنايا سرده تتقارب هذه «الإسلامات» المتعدِّدة لتصبح إسلامًا واحدًا يُدمج في «إسلاموية» مفردة، يمكن النطق باسمها، وكاسم لا يمكن النطق به وينبغي قراءته دائمًا تحت الحذف («sous rature»). ينصب اهتمامي هنا على السياق الأيديولوجي لهذه الزّلات، الواعية واللاواعية، والفلسفة السياسية والتفاعلات النفسانية التي تتسبب بها. فبالرغم من أن بن سلامة لا يُعرِّفُ الإسلام في كتابه، إلا أنه يزودنا في مقال لاحق نشره بعد الكتاب بمعنيَيْن له، حيث يطرح أن كلمة إسلام «قد ثُبِّتَت بمضمون لاهوتي على أنها «التخلي عن النفس لله» [un abandon à Dieu] وأن أصلها اللغوي يحدد

(1) Edward W. Said, **Freud and the Non-European** (London: Verso, 2003), 54.

(2) Benslama, **La psychanalyse**, 171.

هذا الفعل بصفته «تخليص النفس بعد التخلي عنها»[1]. و في الواقع قد يكون الأخير أحد المعاني الممكنة للكلمة، ولكن ليس بالضرورة معناها المباشر، ذلك أن معنى كلمة إسلام الأكثر تداولًا وشيوعًا بالعربية هو «تسليم [المرء نفسه] إلى الله» وليس «التخلي» عنها أو حسب الترجمة الاستشراقية الأكثر ذيوعا وانتشارًا «الخضوع لله» والذي يدّعي بن سلامة إشكاليًا بأنه المعنى «اللاهوتي» أو «الثيولوجي» للكلمة في «الإسلام»، وحتى عندما يذكر معناها أو معانيها الأخرى كـ «الخلاص» مثلًا فإنه لا يأتي على ذكر «التسليم» كمعنى محتمل لها[2]. وبينما يزعم بن سلامة أن الإسلاميين هم الوحيدون فقط الذين يرغبون بتغيير معنى الإسلام إلى «الخضوع» فإنه يسهم، ولو بتردد، في هذا المشروع عندما يعضد المعنى الاستشراقي للإسلام على أنه خضوع، وذلك من خلال إصراره على أن «إسلاموية الجماعات والمؤسسات اليوم هي ...الخضوع [soumission] لدين الخضوع»[3]. إن كلمة soumission تعني في العربية «الخضوع» (أو الإخضاع)، لكنها كلمة ليست لها علاقة إيتمولوجية أو أي صلة لغوية أخرى بكلمة إسلام. ولعلّ بن سلامة هنا يُسقِطُ على الإسلام ليبراليته، التي في النهاية هي تقليد ينادي من منطلق متناقض بـ «حرية الخاضع/ الفاعل» أو «freedom of the subject». وحسب ما يذكِّرُنا به إتيين باليبار، فـ «لماذا يكون الاسم نفسه الذي يسمح للفلسفة الحديثة أن تُفكِّرَ بـ وتحدد حرية أصلية للإنسان - هو اسم «الخاضع» subject [والذي غدت تعني أيضًا «الفاعل»]، - وهو بالذات الاسم نفسه الذي عنى تاريخيًا قمع الحرية، أو على الأقل، تضييقًا داخليًا للحرية، أي الإخضاع؟»[4]

ومن المؤكد أن بن سلامة لا ينفرد وحيدًا باستخدام هذه الترجمات الإشكالية. فمسألة الترجمة واللغة من المسائل الأساسية لدى المفكِّرين التحليلنفسيين عمومًا[5]. فالحجة

(1) ويشرح كثيرًا من هذه المعاني الممكنة للإسلام باستثناء معنى «التسليم» في:
Benslama, «**Une recherche psychanalytique sur l'islam**», 79.
Fethi Benslama, **Déclaration d'insoumission: À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas** (Paris: Flammarion, 2004), 28 _ 29.

(2) Benslama, **La nuit brisée**, 176.

(3) Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 24.

(4) Étienne Balibar, «Subjection and Subjectivation», in **Supposing the Subject**, ed. Joan Copjec (London: Verso, 1994), 8.

(5) عن الترجمات المتعددة لمفاهيم التحليل النفسي إلى العربية التي أقامت استخدامات غير متجانسة لمفردات التحليل النفسي. انظر:
= Raja Ben Slama, «**L'arbre qui révèle la forêt: Traductions arabes du vocabulaire freudien**»,

الأساسية التي يطرحها مصطفى صفوان مثلًا في ما يتعلق بما يطلق عليه باستمرار «التخلف» العربي هو مشكلة اللغة. يخلط صفوان (وهو في ذلك يشبه بن سلامة ولكنه يفتقر إلى الكمّ المعرفي المتوفر للأخير) مرارًا أصول الكلمات العربية واللاتينية من أجل أن يظهر اللغة العربية المعاصرة بشكل غرائبي، كما يفعل، مثلًا، عند مناقشته للفرق بين الكلمة ذات الأصول اللاتينية «sovereignty» ونظيرتها العربية «سيادة»[1]. ويعترضُ صفوان على أن معنى كلمة «سيادة» بالعربية، بخلاف كلمة «sovereignty»، تعني التسيّد mastership، «بينما معناها الحقيقي، على الأقل حسب تعريف كارل شميت، هو «الحق في اتخاذ القرارات كخيار أخير». أما الترجمة العربية فتأخذنا إلى العلاقة البدائية والثنائية بين السيد والعبد، بينما ما هو أهم هو إدراك سياسي لعملية القرار»[2]. ويبدو أن صفوان يرى في تعريف شميت تعريفًا لغويًا للسيادة وليس وجهة نظر معينة في سجال نظري. ويبدو أيضًا أنّه لا يعرف المعنى اللاتيني لمصطلح sovereignty، المشتق من superanus، بمعنى «فوق ومن أعلى»، كما لا يعرف أنّ الاستخدام الإنكليزي التقليدي للمصطلح حسب معجم أوكسفورد للّغة الإنكليزية هو «الربّ السيد» (sovereign lord) وأنه «الشخص الذي يملك فوقية أو مرتبة أعلى أو سلطة على الآخرين؛ شخص ذو مرتبة رفيعة؛ مسيطر؛ حاكم؛ ربّ؛ وسيد (على الناس)، إلخ»، وأن «sovereignty» تعني«فوقية أو بروزًا بمعنى الامتياز والفعالية». ويظل من غير الواضح ما إذا كان صفوان يعتبر المعنى اللاتيني الأصلي للسيادة والمعنى الإنكليزي اللاحق «بدائيًا» أم أن هذا الوصف لا ينطبق سوى على معناها العربي.

أما الإجابة التي يكتشِفها صفوان عن السؤال الذي يطرحه «لماذا العرب غير أحرار؟» فيجدها صفوان في الفصل الذي يحدده ما بين العربية الفصحى والدارجة: فالأولى لغة «مقدّسة» ومقتصرة في استخدامها على الصفوة، بينما الأخيرة هي لغة العوام. يشيع صفوان الاستخدامَيْن للغة العربية كأنهما منفصلان تمامًا عن بعضهما البعض، بل ويقسمهما إلى

Transeuropeenes: **International Journal of Critical Thought**, 5 November 2009, **http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/106/The _ Tree _ that _ Reveals _ the _ Forest** (accessed 1 April 2014).

تستعير رجاء بن سلامة كثيرًا من معلوماتها عن الترجمات من المحلل النفسي المصري حسين عبد القادر، الذي كان قد انتقد ترجمات جورج طرابيشي للمفاهيم التحليلنفسية، وكان طرابيشي يرفض استخدام المصطلحات التي ترجمها مصطفى زيور. انظر حسين عبد القادر، «أترك شرياني فيكم» في **مصطفى زيور: في ذاكرة العالم والفنان والإنسان**، تحرير أسامة خليل (باريس: معهد اللغة والحضارة العربية، 1997)، 14.

(1) انظر: Safouan, **Why Are the Arabs Not Free?** 65.

(2) المصدر نفسه.

لُغتَيْن منفصلتين، ما يظهر عدم معرفته بكيفية تداخلهما التعريفي في بعضهما البعض. فهو يعتقد أن الفصحى اليوم هي لغة **القرآن** بينما في الواقع تختلفُ الفصحى اليوم عن لغة **القرآن** بذات قدر اختلاف اللهجات الدارجة المعاصرة عنه. فبينما يستطيع عرب اليوم من المتعلمين قراءة نصوص من القرن السابع وحتى القرن الثامن عشر بدرجات متفاوتة من الصعوبة شأنهم في ذلك شأن قراء الإنكليزية المتعلمين والذين يستطيعون قراءة مارلو وتشوسر وشكسبير بدرجات متفاوتة من الصعوبة)، فإنه سيكون من المستحيل على عرب القرن السابع من المتعلمين قراءة نصوص عربية معاصرة بالفصحى (حيث إن الحروف نفسها قد تغيرت في هذه الأثناء)، عدا عن مقدرتهم على فهمها، نتيجة التغيرات في النحو وبنية الجمل والمفردات. هذا التشييء للفصحى الحديثة بوصفها متحجرة في لغة **القرآن** ليس مقتصرًا على صفوان، بل هو زعم استشراقي معروف يفتقر إلى الإثبات في الواقع. وبالفعل، فإنه من غير الممكن للفصحى الحديثة واللهجات الدارجة أن تعيش بمعزل عن بعضِها البعض؛ حيث إنها مندمجة في النحو وبنية الجمل والمفردات لدرجة أن أية محاولة لفصمها عن بعضها سيتطلّبُ مشروعًا من الهندسة الاجتماعية من النوع الذي ينسبه صفوان للفراعنة، الذين يزعم أنّهم أول من أسّس الفصل بين اللغة الأدبية واللغة المحكية كي يحكموا الناس بلا عوائق. لكنه هو من يدعو اليوم لمثل هذا المشروع ، حيث إنه يرى أن على الدولة العربية الحديثة مأسسة الفصل بين استخدامي العربية والذي يصر صفوان على أنه قائم أصلا وأن تُدرِّسَ الدولة في مدارِسِها اللهجة الدارجة كشرط مسبق للديمقراطية[1]. هذه النظرة إلى الفصحى الحديثة والتي يُساويها صفوان باللاتينية، تأخذنا إلى عهد التقويمات الاستشراقية وإلى السجالات بين المفكرين العرب في زمن الاستعمار في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين[2]. ولا يطرح صفوان هذه الحجة على أنها حقيقة عقلانية وعاقلة فحسب، بل أيضًا بأن إنكارها من قبل أي عربي يكشف عن موقف ذلك المُنْكِر المعادي للديمقراطية: «يُعتقد ويُقالُ عادة إن العربية لغة واحدة، لكن في الحقيقة المسافة التي تفصل بين العربية الفصحى عن عربية مصر أو دول الخليج أو شمال إفريقيا تشبه العلاقة بين اللغة اللاتينية واللغات الرومانسية من الإيطالية والإسبانية والفرنسية. وإن الإخفاق في، أو بالأحرى رفض الإقرار

(1) ويسهب صفوان في تفسير هذه الآراء في حواره مع عدنان حب الله في «التحليل النفسي والمجتمع العربي» في مصطفى صفوان وعدنان حب الله، **إشكاليات المجتمع العربي**، 137 ـ 138.

(2) حول هذا الحوار، انظر:
Yasir Suleiman, **The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology** (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003).

بهذه الاختلافات هو رفض السماح لغير المتعلمين بالمشاركة في صنع مستقبلِهم»[1].
وبما أن الثقافات تُنجز التحديث عبر اللغة، يتساءل صفوان قائلًا: «من يستطيع أن يتخيل مصير أوروبا لو كانت اللاتينية قد بقيت لغة الأدب والعلم والفلسفة واللاهوت»[2]. بيد أن المرء لا يحتاج إلى أن يستغرق بالتخيل للظفر بالجواب، إذ إن صفوان يقدم العالم العربي كإجابة على تساؤله. وفي الحقيقة فحتّى أوروبا التي يتخيّلها صفوان تبقى غارقة في حضن اللاتينية (واليونانية) نفسها التي يعتقد صفوان أنها اختفت (ويشمل هذا الألماني شميت، الذي استخدم المفردة اللاتينية «souverän» لكلمة sovereign، ولم يستخدم كلمة ألمانية). وبالفعل، فإن اللاتينية قد استمرت في أوروبا بصفتِها لغة متخصِّصة في العلوم بالتحديد (بما فيها الطب)، والفلسفة والقانون واللاهوت، التي يبقى قاموسها المفاهيمي مهيمنًا على هذه الحقول. وينطبق هذا أيضًا على لغة التحليل النفسي نفسها، على الأقل في ترجمتها بالإنكليزية. فقد تم تحويل مصطلحات فرويد الألمانية العادية عند ترجمتها إلى الإنكليزية إلى مصطلحات لاتينية لإضفاء صفة العلمية عليها. ولعلّ أكثر الأمثلة إيضاحًا عن ذلك هو ترجمة كتابه **Das Ich und das Es** «**الأنا والهو**» إلى الإنكليزية المُلَتْنة تحت عنوان **The Ego and the Id**[3].

ويجد بن سلامة، شأنه شأن صفوان، «محنة» الإسلام في اللغة أيضًا: «حيث إنها [أي المحنة] ليست فقط ناتجة عن الافتقار للحداثة، كما يقال عادة، بل عن حداثة تجاهلت الذات الفاعلة، حداثة تتعلق بأيديولوجيا التقدمية، وجب عليها أن تتضمن التنمية التقنية والاقتصادية الإلزامية دون أن تتنبه لعمل الثقافة... أو، بمعنى آخر، عملية تحديث بدون الأسس اللغوية التي تُشكِّلُ عمل الحضارة»، وهو إنجاز، بحسب بن سلامة، كانت المسيحية واليهودية، بخلاف الإسلام، قد أنجزتاه[4].

ولا يقتصر استخدام بن سلامة لمعاني **الإسلام في كتابه الإسلام والتحليل النفسي** على المعنيين اللذين أوردهما. فبينما يشرح بن سلامة بأن «الإسلامات» التي يفترضها متعددة

(1) Safouan, **Why Are the Arabs Not Free**? 10.
(2) المصدر نفسه، 49.
(3) حول السجال القائم ونقد الترجمات الإنكليزية لأعمال فرويد انظر:
Bruno Bettelheim, **Freud and Man's Soul** (New York: Alfred A. Knopf, 1983).
(4) Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 76 _ 77.

ومتنوِّعة وفي أحيان كثيرة غير متصلة ببعضها البعض، حتى ولو اختبأت جميعها «خلف» اسم الإسلام المفرد،»[1]، فإنه لا يلبث أن يتخلّى عن هذه التعدُّدية لمصلحة إسلام مفرد تبقى معانيه ودلالاته متنوعة ولكن غير مُحدّدة لا سيما عندما تُطرح بوعي ومن منطلق أيديولوجي بأنّها مفردة. فنادرًا ما يُوَضحُ بن سلامة للقارئ ما يدل عليه مصطلح إسلام في نصه - إن كان يُشيرُ إلى كلِّ الحركات والأفراد الإسلاميين أو فقط إلى بعضٍ منهم؛ وهل يُشير مصطلح إسلام إلى تاريخ الثيولوجيا الإسلامية منذ القرن السابع إلى الحاضر، أم إلى تاريخ أو حاضر الدُّول التي تُسمِّي نفسها إسلامية، أو حتى تلك التي تسمي نفسها بالدول «المسلمة»؟؛ وهل يُشير مصطلح إسلام إلى **القرآن**، أو **الحديث** أو **السنة**، أم إلى كلّ هؤلاء مجتمعين؟ وهلم جرّا. وبينما يرى بن سلامة أن محاولة مجانسة «الإسلامات» في إسلام واحد ليست مشروعًا إسلامويًا فحسب، بل هي أيضًا مشروع أوروبي «سطحي» للتعامل مع صعودِ حركات «إسلاموية» متعددة في بقاع جغرافية وسياقات اجتماعية مختلفة، فإن اختزالها بإسلام واحد من قبل علم الاجتماع السياسي الأوروبي هو ليس أقل من «مقاومة لتعقّل الإسلام» عند هؤلاء الخبراء الأوروبيين. ويصر بن سلامة على أن هذه المقاومة تنطبِقُ أيضًا على المحللين النفسيين الأوروبيين[2]. وتجدر الملاحظة هنا أن بن سلامة يصرُّ على هذا «التعقّل» في ذات الوقت الذي يصر فيه على تكاثر استخدامات «الإسلام» وكيف أن هذه الاستخدامات غير قابلة للقياس؛ كما أنه يستحضر هذا «التعقّل»تحت عنوان «مقاومتـ»ـه من قبل الآخرين، ما يموضع التعقل بصورة سلبية عبر فشله في الظهور وفي نفس الوقت يجعل من «التعقل» شيئًا فريدًا متوفرًا لدى بن سلامة حصرًا دون غيره[3].

إن فهم بن سلامة الحصيف لتعدّد الإسلامات بصفتِها دالات - تبقى مدلولاتها رغم ذلك غامضة في نص بن سلامة نفسه - لتسقط جانبًا في توسله «الإسلام» بشكل مستمر بالمفرد كذات فاعلة تُعبِّرُ عن نفسها ويمكن تعقّل معناها على الفور. إذ يتحدّثُ بن سلامة عن «الواقع الراهن للإسلام»[4] الذي يفرضُ نفسه عليه، وعن «التقليد الإسلامي»[5] الذي

(1) Benslama, **La psychanalyse**, 23.

(2) المصدر نفسه، 24.

(3) أشكر الصديقة ليشا روزنثال على إثارتها لهذه النقطة.

(4) Benslama, **La psychanalyse**, 26

(5) المصدر نفسه، 27.

نشأ وترعرع فيه الناس، وكيف أنّه «أدرك [je m'apercevais] ببساطة بأن الإسلام في معظم الحالات [التي درسها] كان دائمًا النتيجة والسبب في البنى الذاتية والعابرة للأفراد»[1].

ما يعنينا ويهمنا في هذه الزلات الكاشفة (وهنالك زلات أخرى كثيرة)، هو أن إدراك الإسلام بالمفرد وتأثيره على المسلمين لا يقتصر على بن سلامة وحده بل يشاركه فيه مفكرون إسلامويون كُثر (وإن لم يكن كلّهم). وبالفعل يحدد بن سلامة ردّة فعل كثير من الإسلاميين والمسلمين على رواية **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي على أنها حدثت داخل عالم الإسلام المفرد. ويعلن بن سلامة الآتي: «جاءت الصدمة في الإسلام من حيثُ لا نتوقّع، من التخييل الأدبي الذي مشهد حقيقة الأصل باعتبارها زيفًا وبهرجًا»[2]. يتبع بن سلامة في قوله هذا تقليدًا ليبراليًا علمانيًا، والذي يبدو أنه طالما عرّف إسلام بعض الإسلاميين على أنه «الإسلام» الواحد، بالرغم من إدراكه (وهو يُضيف واعيًا هامشًا للترجمة العربية لكتابه موضِّحًا هذه النُّقطة) أنّ ركيزة السجالات المعاصرة هو «معنى الإسلام» وأنّ ما يتجلى للعيان هو بالفعل «حرب الاسم» أو حربٌ اسمية[3].

ولكن ورغم احترازه الملحوظ، يختار بن سلامة في كتابه لا أن يحلل شروط هذه الحرب بين الفرقاء المختلفين فحسب، بل، وهنا يكمن التناقض، أن يدخل الحرب كطرف فيها. وفي ضوء ذلك، أضحت المعركة حول المفهوم (أو المفاهيم) الإسلاموي (ة) للإسلام (والذي يُعارِضُه بن سلامة وكثيرٌ من العلمانيين عادة على أنه الإسلام الواحد)، وكما يدعي الإسلاميون بحق، معركة بين مَن يُريد أن يرفع لواء «الإسلام» ومَن يريد أن يرفع لواء «اللاإسلام». وفي الحقيقة، يطرح بن سلامة وإن بتردد «الإسلام» المفرد، الذي، كما رأينا، يشترك عادة في فهم معناه مع الكثير من الإسلاميين والمستشرقين، باعتِباره آخر الليبرالية أو أنه الآخر لليبرالية[4]. وهو لا يقول ذلك بشكلٍ مفضوح، ولكن توسله لمفاهيم «الحرية» و«التسامح» و«الفردانية» باعتبارِها القيم أو المُكوِّنات الأساسية التي يفتقر لها الإسلام الواحد مع أنها ضرورية للإسلام الذي يتمناه، إنما يهيكل حججه ضد الإسلاميين. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ إصرار بن سلامة على تحويل الإسلام من دينٍ إلى المفهوم

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، 43.

(3) فتحي بن سلامة، **الإسلام والتحليل النفسي**، هامش 36.

(4) انظر الصفحة 45 من **La psychanalyse** عن دفاعه الليبرالي عن الحرية الفردية وعن الفرد.

المسيحي والليبرالي العلماني لـ «religion» (ما يسميه بـ «La religion musulmane»)[1] وتهجّمه على الإسلاميين، الذين، على النقيض منه، يعتبرون «الإسلام ليس فقط كدين»[2] بمعنى religion يُلزِمه بالنمط المُهيمِن للابستمولوجيا الليبرالية التي تهدف إلى استيعاب وتحويل العالم على شاكلتها[3]. وكي يعزز حجّته هذه، يُعنونُ بن سلامة كراسة أصدرها مؤخرًا بـ **Déclaration d'insoumission** أي «**إعلان العصيان**»، أو بمعنى أدّق «إعلان عدم الخضوع» لـ «دين الخضوع»[4]. ولكن إذا كان بن سلامة يعتبر الإسلام خضوعًا، فإن إعلانه إذًا هو في أساسه وعن وعي منه «إعلان اللاإسلام»، أو، لنكون أدّق، «إعلان ضد الإسلام»!

ولكن ثمة ترددًا وتحفظًا وعدم ثبات مهمًا في مشروع بن سلامة. فبينما يبدو أن هذا الإسلام، حسب تحليله، نقيض الحريات الفردية لكتّاب من نوعية سلمان رشدي، إلا أنّه ينتقِدُ أيضًا خبراء أوروبيين في الإسلام لعدم رؤيتهم لإسلام آخر (والذي تبقى دلالاته متعدّدة ـ **القرآن**، علم الكلام، «الثقافة» الإسلامية، وهلم جرّا) يرفع لواء الفردانية. ويصرُّ بن سلامة على أن «الإسلام يتضمن بعدًا من الأبعاد القوية جدًا من الفردية، بعدٌ له وفرة مفاهيمية عظيمة. وما كان لهذا البعد أن يتطوّر لو لم يكن متناغمًا مع واقع الثقافة. هذه بالفعل ثقافة قائمة على الفردية، ولكن ما يحكمها جوهريًا هو التماهي مع الله»[5]. وينتقد بن سلامة بشدة التصريحات التحليلنفسية الغربية عن الإسلام والثقافات المسلمة التي تُصورها على أنّها تطمس الفرد، والتي ترى في الإنجاز الغربي الذي أنتج الفرد بأنه

(1) Benslama, **La psychanalyse**, 24.

(2) المصدر نفسه، 25.

(3) وأود الإشارة هنا إلى أن بن سلامة يعي أن أحد معاني كلمة دين بالعربية هو «دَيْن» وأن منطق معناها مختلف عن كلمة religion، ولكنه يستمر في طرحه أن **القرآن** يقوم «بتعيين المصطلح المقابل أو المشابه لما نسميه في المسيحية بـ «religion». انظر Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 26n.
أما عن كيف أن التعريف الكوني لمصطلح religion قد أتى من المسيحية في بداية عصر الحداثة، فانظر:
Talal Asad, «The Construction of Religion as an Anthropological Category», in **Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), 27 – 54.

انظر:
Tomoko Masuzawa, **The Invention of World Religions: or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism** (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

(4) See Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 24.

(5) Benslama, **La psychanalyse**, 302.

أهم إنجاز حضاري بامتياز. يصف بن سلامة الذين يصرّون على أن غياب الفردية المزعوم في الإسلام هو ما يجعل المسلمين عصيين على التّحليل النفسي، بأنهم باختصار «جهلاء»، مضيفًا: «ولن أذكر أحدًا حتى لا أخص أحدًا بفضل السبق في مجال الجهل والتسرّع»[1].

لكن بن سلامة لا يقدم شرحًا لإشكالية تعدُّد الإسلام من حيث هو إسلامات بشكل واف، أو حتى بشكل غير واف. فإذا كان ينبغي تقديم الإسلام دومًا بصيغة الجمع وعلى أنه دائمًا متعدد، في هيئة إسلامات، وعدم تقديمه مطلقًا بصيغة المفرد، فما هو الاسم المفرد الذي تجمعه صيغة «إسلامات»، وما هو الشيء الذي يعدده ويضاعفه؟وبينما تحيل هذه التعدُّدية بالنسبة إلى بن سلامة إلى الدّال والدلالة، إلا أنه لا يفسّر فيما إذا كان للدلالات ما تتشارك به سوى الدّال. بالإضافة إلى ذلك، فإذا كانت كلٌّ من الدوال والدلالات تَظهر بصيغة الجمع، فهل يعني ذلك أن مصطلح «الإسلام» هو في الواقع لفظ متجانس (homonym) لا أكثر، وأن كونه كذلك هو بحدِّ ذاته ما يتسبب بالالتباس عند المسلمين المتديِّنين وعند الليبراليين (بمن فيهم المحلِّلون النفسيون)، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين؟ ولكن فهم مفهوم الإسلام باعتباره دائمًا في صيغة الجمع لا يحلُّ المشكلة التي يتمنى بن سلامة أن يحلّها، وهي تحديدًا أن الإسلام في كليّتِه وفي كلِّ أشكالِه يُشكِّل آخرَ الليبرالية، ذلك أنّه حتى إذا قبل المرء بزعم أنّه قد تكون ثمّة أنواعٌ من الإسلامات متناغمة مع الليبرالية، فإنّه سيُشارُ إلى أحدها غير المتناغم على أنّه آخر الليبرالية، وبأنّ هذا هو الإسلام لا غيره الذي تُخاصِمه الليبرالية وترغبُ بتقويضه، وهو ما يعودُ بنا إلى ذات المسألة المُحيِّرة التي استهل بها بن سلامة مشروعه.

ليس بالضرورة أن يكون تردد بن سلامة هنا واعيًا فحسب، بل ربما هو في الحقيقة أثر لالتزام أيديولوجي يقوم بتخيُّل القراء المختلفين بتمايز. فربما كانت إحالة بن سلامة للإسلامات المتعدّدَة تعبّر عن موقفٌ أيديولوجي (موقف اللباقة السياسية؟) و/ أو تعبّر عن أمنية، بينما الإحالة للإسلام المفرد في زلاته العديدة إنما تفضح خوف بن سلامة من أن تكون هذه هي حقيقة الأمر بالفعل. ويمكن لهذا أن يُعبّر عن مقاومة بن سلامة اللاواعية للادعاء (ادعاؤه هو) أن هنالك عدّة إسلامات، أو ادراكه الواعي بأن ادعاءه هو مجرّد أمنية وليس إقرارًا لحقيقة يمكن إدراكها، وأن ما «يُدرِكُه» ويلاحظه بالفعل، كما يُخبِرُنا، هو أنّ

(1) المصدر السابق.

هنالك في الوضع الراهن إسلامٌ واحد فقط وبأنه علينا أن نعارض هذا الإسلام (أن نكرهه أيضًا؟) لرفضه تعديد نفسه كما يجب وينبغي عليه أن يفعل. وفي هذا السياق يُعلن في مستهل كتابه أن أس اهتمامه بالكتابة عن الإسلام برز في أوائل ثمانينيات القرن العشرين (ويخبرنا في سياق آخر أن اهتمامه قد بدأ في منتصف الثمانينيات)[1] أو «في وضعية تاريخية حرجة تتسم باحتداد التعصّب» كقرار لاستكشاف «الهوة الفاصلة بين إسلامٍ يمكن إنهاؤه وإسلام لا يمكن إنهاؤه»[2]. وبينما يُحذِّرُنا بن سلامة (وربما يحذر نَفسَه أيضًا) من استخدام مفردات جديدة، أو أن نتكيّفَ مع ابستمولوجيا جديدة يتحتّم فيها علينا (وعليه) أن «نسمع إسلامات كلما نطق كلمة إسلام»، إلا أنه يبدو أن بن سلامة يصمُّ السمعَ عمّا يحذرنا منه[3]. وربما تكون واحدية الإسلام الراهن إذًا هي بذاتها مشهد الرضّة التي لا يستطيع المرء إلا العودة إليها والتي تضطر المرء (وبن سلامة) على إعادة وتكرار مزاعمها في ذات اللحظة وفي ذات النّص حيث يصرّ بن سلامة أنّ عليه وعلينا أن نقاومها.

يستعيد كتاب **الإسلام والتحليل النفسي** مشاهد (ونقاشات) عدة عن سيرة الرسول محمد كان بن سلامة قد استحضرها في كتابه الأول **ليلة الفلق**. وليس من الواضح إن كان فعل التكرار هذا هو مجرّد إعادة وتكرار نفسه، حيث يعود به بن سلامة إلى نصه (طفله؟) الأول (التدشيني؟) عن الإسلام، أم هو عودة للمشاهد النبوية نفسها بصفتِها موقع الرضّة التي تستلزم التكرار. وبالفعل، فإن أحد المشاهد الأساسية في **ليلة الفلق** المكرّرة في الإسلام والتحليل النفسي، – وهو المشهد الذي تُطمئِنُ فيه خديجة، زوجة النبي، محمدًا أن الملاك جبريل الذي ظهر له كان فعلًا ملَاكًا وليس جِنًّا، – هو مشهدٌ يستعيره بن سلامة، وبالتالي يعود إليه، من المقال التدشيني لعبد الكبير الخطيبي، والذي كان أول زيارة تحليلنفسية لذلك المشهد. إلا أنه من المؤكّد أن **الإسلام والتحليل النفسي** هو تكرار، وإن كان تكرارًا ملتويًا بعض الشيء[4]. فهو محاولة ثانية أكثر شمولية وأكثر تفصيلًا من قبل بن سلامة في إنتاج

(1) Benslama, «**Une recherche psychanalytique sur l'islam**», 77.

(2) Benslama, **La psychanalyse**, 20.

(3) المصدر نفسه، 76.

(4) Abdelkebir Khatibi, «**Du message prophétique (argument)**», 83 _ 84
ويستشهد بن سلامة بهذه المقالة في سياق شرحه لوجهات نظر الخطيبي عن مسألة أمية أو لا أمية الرسول وعن أهمية خديجة في مسألة الوحي، ولكنّه لا يستشهد به لتعريفه بهذا المشهد المهم، والذي لا يذكر عادة في السير الحديثة عن الرسول ولا يعتبر من القصص الاعتيادية عن بداية الوحي والتي تتضمنها هذه السير بالرغم من أن هذه السير تناقش =

قراءة تحليلنفسية عن «الإسلام». وبما أن كتاب **الإسلام والتحليل النفسي** هو طفل بن سلامة الأصغر (وكما نعلم فإن الكتب تحمل اسماء مؤلِّفيها وتُنسب إليهم نسليًا، تمامًا كما يحمل الأطفال أسماء آبائهم وينسبون إليهم)، يبدو وكأن هذا الكتاب حظيَ بتقدير واحتفاء أكثر من قبل النُّقاد، تمامًا كما هو حال الابن الأصغر في **التوراة** والذي يكون دائمًا الإبن المميز والمفضّل - هابيل، وإسحاق، ويعقوب، وغيرهم. ليس واضحًا إن كان ثمة أمنية لاواعية تعمل في ذهن بن سلامة هنا، أمنية بتفضيل إسحاق على إسماعيل، كما هو الحال عند إله إبراهيم.

وقبل أن أغوص في سبر هذه التخمينات، دعوني أستشهد بما يقوله بن سلامة عن المهمه التي اضطلع بها في كتابه المهم، ألا وهي: «ترجمة الأصل الإسلامي إلى لغة التفكيك الفرويدي... وليست الترجمة تطبيقًا أو إلحاقًا وإنما هي تنقل، عبر إزاحة ذات مغزى، ملمس ونسج التقليد في لغته وصوره من أجل أن تنفذ إلى ما يفكّر به التقليد في داخله في غفلة منه [à son insu]»[1]. ولكني لستُ مقتنعًا بهذه الحجّة، لا سيما وأنه في معظم الأحيان يبدو وأن ترجمة النصوص «الإسلامية» إلى اللغات الأوروبية تقتصر على استخلاص معاني الكلمات وأصولها من المعاجم دون التنبه إلى سياقها الفكري وتاريخية استخداماتها ودلالات الكلمات وكيفية تغيّرها عبر الزمن - وهي «الصلات» التي حدّدها محمد أركون بـ«اللغة - التاريخ - الفكر»[2] - وهو أمر ينبغي أن يتنبه له أي عمل تأويلي لنصوص الماضي تلافيًا لإسقاط المعاني والقيَم المعاصرِة عليها. ومن الواضح بأنّ بن سلامة قلقٌ من أن تصبح الترجمة ضربًا من الإلحاق. ولكنّه يريدُ أن يُصرَّ في الوقت ذاته على أن الترجمة في هذه الحالة تُعطي منفذًا للاوعي التقليد («في غفلة منه»). وحتى لو كان الأمر كذلك، فلن يجيب هذا على قلقه الأصلي. فليست الترجمة في هذه الحالة «إلحاقًا» وإنما هي دمجٌ، ذلك أنّ عملية «التفكيك الفرويدي» لبن سلامة، إن كشفت عن «إسلام» فرداني أو معادٍ للفردانية، فإنها تفعل ذلك عبر مرجعية قيمية أوروبية ليبرالية حديثة يطرحها

= بإسهاب أهمية علاقة خديجة ببداية الوحي. انظر: 143، 41 _ 140، 44، **Benslama, La nuit brisée**.
وحول غياب هذه القصة من سير الرسول الحديثة، انظر مثلًا الكتاب الشهير لصفيّ الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم: بحث في السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام** (الرياض: مكتبة دار السلام، 1995). وهنا أتقدم بالشكر من أحمد عاطف أحمد لمشاركته لي بمعرفته الوافرة عن سير الرسول القديمة والحديثة.

(1) **Benslama, La psychanalyse**, 319.

(2) محمد أركون، تاريخ **الفكر العربي الإسلامي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، 16.

بن سلامة على أنّها كونية، ألا وهي «الفردانية. وتُقدّم هذه المناورة الدمجية على أنها ذات نفع للتحليل النفسي وذات نفع تحليلنفسي لا سيما أنها تُؤَمِّن«تعقّل منطق الكبت، الذي تنبني عليه مقومات عملية تنظيم رمزي»[1]. ولكن ثمّة توتُّر ما في هذا المشروع الدمجي. ففي بعض الأحيان يُصرُّ بن سلامة، شأنه شأن المستشرقين، على عدم ترجمة كلمات عربية مثل كلمة الله إلى مقابِلِها الفرنسي Dieu، في خضم ترجمته لنص إسلاموي من العربية إلى الفرنسية، بل يظهر على أنه مهتم في طرح الكلمة بطريقة غرائبية على أنّها الاسم العلم المحدد والحصري لإله المسلمين، بينما، كما ذكرنا أعلاه، هو نفس الاسم الذي استخدَمه المسيحيون العرب لإلههم قبل محمد واستمروا في استخدامه من بعده[2]. وفي مناسبة أخرى يُصرُّ بن سلامة على استخدام الكلمة العربية «عورة»، التي يُزود القارئ الفرنسي بأصولها اللغوية، دون أن يترجمها إلى مقابلها في الفرنسية (والإنكليزية) «pudendum» (والتي لها أصول لغوية مشابهة)، وهو ما كان ليجعل معناها المماثل بينًا لقرائه الفرنسيين[3].

ما يريد بن سلامة أن يطرحه في آخر المطاف هو أنّه يمكن دمج إسلامه في المفهوم الليبرالي عن الفردانية، مع بعض الاختلاف. ومن المحتمل أن يكون بن سلامة هنا ضالع في طرح الفردانية الإسلامية كجسر لتمرير إسلامه على أنّه أوروبي، وأن عملية التمرير هذه هي شكلٌ من المقاومة ضد الطروحات الليبرالية الاستشراقية التي تزعم أن الإسلام يفتقر إلى الفردانية، وفي نفس الوقت يقوم بإدانة الإسلاميين لمقاومة عملية التمرير هذه على أنها مرَضية أو هي نوع من «الهلوسة الجماعية»، (délire collectif)[4]. وفي نص آخر مبكر، كان بن سلامة قد قدّم توصية للبيداغوجيا العربية على شكل تحذير مفاده إن فَشِل العربُ في «إدخال كتاب كانط **نقد العقل المحض** في مناهجهم التعليمية، يكونوا قد ارتكبوا خطأً فادحًا»[5].

ويخوض بن سلامة في مشروع يؤخرن فيه إسلام الإسلاميين في الوقت ذاته الذي يماهي فيه الإسلام الذي يتمناه مع الأوروبوية. وفي طرحه هذا، يحاكي بن سلامة فرويد

(1) Benslama, **La psychanalyse**, 319.

(2) المصدر نفسه، 59.

(3) المصدر نفسه، 197. ويستخدمها أيضًا في **Déclaration d'insoumission**, 35.

(4) Benslama, **La psychanalyse**, 49.

(5) «**شجرة الإسلام: التحليل النفسي، الهوية**»، مقابلة أجراها حسين القبيسي مع فتحي بن سلامة في التحليل النفسي والثقافة العربية الإسلامية (دمشق: دار البدايات، 2008)، 15.

جزئيًا، حيث إن فرويد كان قد أصرّ في كتابه **موسى والتوحيد** على دمج اليهود الأوروبيين بإعلان أنّهم ليسوا «آسيويين ينتمون إلى عرق غريب، كما يدعي أعداؤهم، بل أنهم مُكَوَّنون في الغالب مما تبقى من شعوب البحر الأبيض المتوسط وورثة الحضارة المتوسطية»[1]. وقد تساءل إدوارد سعيد حول طرح فرويد هذا: «هل يمكن لشبح اللاسامية المنتشر والمُنذر بالسوء فوق عالمه أن يكون قد أجبره في العقد الأخير من حياتِه على حشد اليهود من أجل حمايتهم داخل، ما يمكن أن نسميه، مأوى عالم الأوروبي؟»[2]. وبخلاف فرويد، يبدو أن بن سلامة محصور ما بين مطرقة العداء الاستشراقي لكلِّ الإسلامات وسندان عدائه الخاص للإسلام الإسلاموي الواحد، ما يقوده إلى (عدم) القرار ما بين التماهي والأخرنة في ذات الوقت.

وهنا تكمن أهمية خطاب العلموية والعقلانية الذي يماهيه بن سلامة مع الحداثة، والغرب والتحليل النفسي، - حيث يضع بن سلامة الإسلاموية (بالمفرد، بالرغم من تأكيداتِه المستمرة بأنّها ظاهرة متعددة) والإسلام الواحد مقابلها[3]، مكرسًا سلسلة من الثُّنائيات لتوضيح هذه التقابلية:

> **لا يفصل هذا الخط فحسب بين المتسامحين والمُتعصِّبين، وبين العقلانيين والمؤمنين، وبين منطق العلم ومنطق الإيمان، بل بين موقف من يعتبر نصوص التراث تخييلًا أو حكاية وموقف من يأمل العثور على حقيقة الأصل في نصوص التراث، وإن استخدم في هذا البحث آليات عقلانية متسلحة بترسانة مهمة من خطاب المنهج التاريخي[4].**

ومن المحيّر هنا وفي هذا الخصوص أن يفسر بن سلامة محاولات بعض الإسلاميين لجعل النص القرآني متوافقًا مع المعرفة العِلمية على أنه نوع من العصاب، أو، لأكون أكثر دقة، بصفته «هذيان تأويلي» (délire interprétatif)، كما يسميها، وعلى أنها ليست جزءًا من عقلنتِهم للقرآن[5]. ويُضيف بن سلامة قائلاً: «إن الاطلاع على هذه الوثائق [الإسلاموية] يترك لنا انطباعًا بأن الأمر يتعلق بهذيان تأويلي على نطاق واسع، وهو، وككل هذيان، ينبع

---

(1) Freud, **Moses and Monotheism**, S.E. 23:91.

(2) Said, **Freud and the Non-European**, 40.

(3) Benslama, **La psychanalyse**, 24 _ 25.

(4) المصدر نفسه، 36.

(5) المصدر نفسه، 70.

من قلق تدمير [angoisse de destruction] ويُشكِّلُ محاولة الترميم من الخارج لما انهار من الدّاخل»[1]. وهنا تكمن المفارقة، من حيث إن بن سلامة ملتزم بالعقلانية لدرجة أنّه اختارَ «رابطة العقلانيين العرب»، ولست أتهكم فهذا هو بالفعل الاسم الذي اختاره المؤسسون لهذه الرابطة، والتي هو عضوٌ فيها، لنشر الترجمة العربية لكتابه[2]. إن استخدام بن سلامة لتصنيفات العقلانية واللاعقلانية والعلم والإيمان والمعرفة والجهل هو استخدام يشاركه فيه كثيرٌ من المفكرين الإسلامويين. فبينما كان المفكر الإسلاموي سيد قُطب قد أشارَ إلى معاصريه المسلمين وغير المسلمين على أنّهم يعيشون في عصر الجاهلية (مستخدمًا وصف **القرآن** لفترة ما قبل الوحي)، فإننا نجد بن سلامة يصر على استخدام نعوتات ما بعد عصر التّنوير لـوصف الإسلاميين بـ «الظّلامية» و«الغموض الدامس»، وبأن رجال الدين المسلمين يعيشون في «جهالة كبرى»[3].

إن الطرح الذي يعارض ما بين العلم والدين ووصف التحليل النفسي على أنه «علم» يعارضه الإسلام كـ«دين» بمعنى religion، هو طرح يشترك فيه الكثير من المحللين النفسيين مع بن سلامة، ومنهم طرابيشي، وصفوان، ومؤخرًا عدنان حبّ الله. ويقدم صفوان، مثلًا، نظريتين لشرح طبيعة العلاقة ما بين «الإسلام» والعلم. فيقول من ناحية بأن «العرب» كانوا منفتِحين على علوم الأجانب وطوروا فيها عندما كانوا يحكمون وفي السلطة، إلا إنهم، عندما فقدوا السلطة، رفضوا منذئذٍ الأخذ بعلم أتى مع قوى الاستعمار[4]. ومن ناحية أخرى، يُقدِّمُ صفوان تحليلًا آخر غير متسق مع تحليله الأول، وهو أن الأتراك هم من قوّض العلم في «الحضارة الإسلامية»[5]. ويؤكِّدُ صفوان أن «الإسلام كان ضحية الأمم التي غزاها، لأن هذه الأمم كانت ذاتها ضحية لأنظمة سياسية وأجهزة إدارية كان هدفها الوحيد هو ضمان سيطرة الدولة على كلِّ مناحي الحياة»[6]. ويقدم صفوان تعميمًا شاملًا ومقلقًا بأنّ في العصر الحالي «قد حقّقَ الغرب إنجازات هائلة بسبب هذا الفصل [ما بين الدِّين والعلم]، في

(1) المصدر السابق.

(2) انظر: فتحي بن سلامة، **الإسلام والتحليل النفسي**. تجدر الإشارة إلى أن جورج طرابيشي هو أحد مؤسسي الرابطة الرئيسيين.

(3) «**شجرة الإسلام: التحليل النفسي، الهوية**»، 18.

(4) Mustafa Safouan, «Pratique analytique dans le monde arabe: Incidences et difficulté», **La Célibataire, no**. 8 (Printemps 2004): 15.

(3) المصدر نفسه، 16.

(6) Safouan, **Why Are the Arabs Not Free? 43.**

حين أن العالم الإسلامي لم ينتج شيئًا بسبب تعميم فكرة مفادها أن الخطاب العلمي نشأ عند الكفرة وبالتالي لا يجب الأخذ به»[1]. وربما تكون هذه النبرة الغاضبة والمُحتقِرة من قبل صفوان ناتجة عن أن نصه هذا منشور باللغة العربية. ما يجعله بمثابة حديث خاص بينه وبين قرّاء عرب من الإسلاميين، وهو نقدٌ ذاتيٌّ ليس لمعظم الأوروبيين المقدرة على النفاذ إليه.

ويدعي صفوان أن الكنيسة في الإسلام، خلافًا للكنيسة في المسيحية، هي **الدولة**، وتحديدًا الملكية الديكتاتورية والتي تزيل إمكانية وجود مجتمع مدني (وهنا يستدعي فكرة **الاستبداد الشرقي** دون أن يذكره بالاسم). وما يُنتجه هذا الوضع في كثيرٍ من المسلمين والإسلاميين هو حالة مرضية من «المعيارية» (normopathology) والتي تجعل كل فرد من أفراد المجتمع يتبع الأفراد الآخرين في ممارسة الطقوس الدِّينية[2]. ويرفضُ صفوان الحجج الجوهرانية التي تميز المسيحية عن الإسلام في انفتاحها المزعوم على العلم والدِّيمقراطية، ولكن تحليله المادي يقودُنا إلى نفس الخلاصة، التي مفادها إن كان الإسلام أو العرب معادين للعلم والديمقراطية بجوهرهما، أو أنهما عادياها نتيجة اجتياحات أجنبية وعوامل اجتماعية واقتصادية، فالنتيجة أنهما اليوم معاديان لهما، ما يفسّر، حسب صفوان، شرط اللاحرية الذي يعيشون تحت نيره.

ولنأخذ عدنان حبّ الله كمثال آخر على مفكر منشغل في موضوع **العلم والدين والتحليل النفسي** (وهو عنوان مؤتمر كان قد نظّمه مع زملائه من المحللين النفسيين العرب في مؤتمرهم الثالث الذي عقد في بيروت في 2007) والاستقبال غير المرحِّب بالتحليل النفسي في «الأوساط الفكرية العربية. كما يزعم[3].وحب الله مهتم للغاية بغياب الديمقراطية في الدول العربية اعتقادًا منه بأن غيابها هذا هو ما يسبب عدم الترحيب بالتحليل النفسي، حيثُ لا يمكن للأخير أن «يُتخيَّل» على أنه يوجد في بلد قمعي لأن «التحليل النفسي هو

---

(1) صفوان في حوار مع عدنان حب الله في «التحليل النفسي والمجتمع العربي» في مصطفى صفوان وعدنان حب الله، **إشكاليات المجتمع العربي**، 117.

(2) Safouan, **Why the Arabs are not Free?** 14.

(3) عن أعمال وأوراق المؤتمر انظر **العلم والدين والتحليل النفسي**: **أعمال المؤتمر الدولي الثالث للمحللين النفسيين العرب بيروت 17 ـ 19 أيار/ مايو، 2007** (بيروت: دار الفارابي، 2008) بالعربية والفرنسية. وعندما أشير إلى هذا الكتاب سأوضح إن كنتُ أستشهد من النص العربي، الذي له تصفيحه الخاص، أو من النص الفرنسي، الذي له أيضًا تصفيحه المنفصل. أما عن عدم الترحيب العربي المزعوم بالتحليل النفسي، انظر مقدمة حب الله لمصطفى صفوان وعدنان حب الله، **إشكاليات المجتمع العربي**، 8. وهو يُناقِشُ هذا الموضوع باستفاضة في:
Adnan Houbballah, «La psychanalyse et le monde arabe», **La Célibataire, no. 8** (Printemps 2004): 19 _ 28.

تفعيل حرية التفكير عند المرء»[1]. ويُصرُّ حبّ الله بأنّ الديمقراطية «قد فشلت في غزو الفكر العربي. فمفهوم الفرد يتراجع أمام الرعية والمجتمع، حيث سلطة الراعي (الخليفة) قد فُرضت بأمر إلهي وهو أمر لا يمكن للجميع إلا أن يخضعوا له [être soumis]»[2]. ما هو جدير بالملاحظة هنا هو فهم حبّ الله لمفاهيم الفرد والديمقراطية على أنهما مفهومان أوروبيان، بينما يعُد مفهوم الرعية مفهومًا إسلاميًا. إن جوهرانية مفهوم «الرعية» عند حبّ الله على أنه مفهوم إسلامي يقهر الفرد ولا يمكن للديمقراطية أن تقهره هو المفتاح الذي من خلاله نستطيع أن نفهم مقاربة حبّ الله الذي يصرُّ على أنّ «موضوع العلم لم يدخل حتى الآن في الثقافة العربية»[3].

ويُحاجِجُ حبّ الله، الذي يستخدِم كلمة «الإسلام» دون تحديد، شأنه شأن بن سلامة، في خطابه الافتتاحي للمؤتمر العالمي الثالث للمحلّلين النفسيين العرب، بأن:

> **الإسلام في العصر العثماني [كان] بمنأى عن هذه التطوّرات العلمية [التي تفتقت في أوروبا]، والثورات الاجتماعية (الثورة الفرنسية) نتيجة المحدودية الجغرافية. أما الآن بعد أن تصدعت كل الأبواب وانفتحت على مصاريعها، فلم يعد للإسلام بدّ سوى مواجهة الموجة العلمية لما بعد الحداثة. وبرأيي يشكل العنف المتفجر في كلِّ مكان ظاهرة بدائية باعتبارها ردّة فعلٍ دفاعية أولى لا بد أن تتبعها لاحقًا موجة فكرية تستوعب الحداثة وتتفاعل معها[4].**

والسؤال الذي يطرحُه حبّ الله «لماذا اعتبر الإسلامُ الحداثة خطرًا؟»[5] يجيب عليه بقوله

= وقبل أن يظهر اهتمامه هذا بالإسلام والعلم، كان حب الله قد كتب دراسة كشبه سيرة ذاتية عن الحرب الأهلية اللبنانية لم تحضر فيها كثيرٌ من اهتماماته الجديدة. انظر:

Adnan Houbballah, **Le virus de la violence: La gue rre civile est en chacun de nous** (Paris: Albin Michel, 1996).

وقد تُرجِمَ كِتابُه إلى العربية تحت عنوان **جرثومة العنف، الحرب الأهلية في صميم كل منا** (بيروت: دار الطليعة، 1998).

(1) Houbballah, «**La psychanalyse**», 20.

(2) المصدر نفسه، 22.

(3) المصدر نفسه، 28.

(4) عدنان حب الله، «العلم والدين فيما بعد الحداثة» في **العلم والدين والتحليل النفسي**، 15 من التصفيح العربي. من المثير للعجب أن الفقرة التي أُخِذَ منها هذا الاقتباس لا ترد في النسخة الفرنسية لخطابه الموجودة في نفس الكتاب (انظر 16 من التصفيح الفرنسي).

(5) عدنان حب الله، «لماذا تخلّف العرب عن العلم المعاصر: عمليتان جراحيتان لم يخضع لهما المسلمون» في **العلم والدين والتحليل النفسي**، 67 من التصفيح العربي.

إن العرب والمسلمين (وحبّ الله لا يميز في عنوان مقاله بين المجموعتين) لم «يخضَعا لعمليتَيْنِ جِراحِيّتَيْن منذ ظهور الإسلام وهما فصل الدِّين عن السلطة، أي لم تحدث ثمّةَ ثورة شبيهة بالثورة الفرنسية، وفصل الدِّين عن العلم»[1].

هنا يبدو جليًا بأن هذا التشييئ للتحليل النفسي بصفته علمًا لا يحث مفكرينا أن يقروا أو أن يشيروا إلى تجاهلهم للسجالات المهمة داخل حقل التحليل النفسي حول علمويتِه، فضلًا عن عدم ذكرهم لعلاقة فرويد المتضافرة الأسباب overdetermined والمترددة مع العلم. ولعلّ مقاومة بن سلامة (ومعه صفوان وحبّ الله) أو قلقه من إمكانية وجود تحليلات نفسية متعددة وليس فقط تحليل نفسي واحدٍ حقيقي توازي قلقه من الإسلام المفرد والمتعدد. وإضافة إلى هذا فإن هؤلاء المُفكِّرين يختلِفون فيما بينهم في نواحٍ بعينِها في ما يتعلّقُ بطبيعة العلاقة بين «الإسلام» والعلم.. ولكن هذا التعارض بين الاثنين، الذي يكرِّسونَه، ليس جديدًا بل هو بمثابة استمرار لتقليدٍ بدأه المستشرق إرنست رينان في سجاله الشهير مع جمال الدِّين الأفغاني في القرن التاسع عشر حول هذه المسألة عينها والتي ناقشناها في الفصل الأول، حيثُ تم توبيخ العرب والمسلمين لـ «عدائهم للعلم»، وهو سجال لم يذكره أيٌّ من هؤلاء المُفكِّرين ولا يبدو أنهم يعرفون عنه[2].

لا تنحصر هذه الالتزامات الليبرالية فقط في المحلّلين النفسيين العرب، فالمُحلِّلة النفسية الإيرانية جوهار هومايونبور تتشارك معهم في كثير منها، ولكنها بخلاف حبّ الله، الذي يعتقد أن التحليل النفسي واجه صعوبات في العالم العربي نتيجة «نقصٍ» في الديمقراطية، يبدو أن هومايونبور تعتقِدُ أن السياق الإيراني، الذي تعتقد أيضًا أن الديمقراطية «تنقصه»، لم يكن عائقًا لها في ممارستها للتّحليل النفسي في طهران. ففي مذكرات نشرتها عن ممارستها التّحليل النفسي في طهران بعد عودتِها من بوسطن، تُخبر قراءها من البداية أنّها تأخذُ كتابات إدوارد سعيد عن الاستشراق على محمل الجد لكنها تُسارِعُ إلى تكرار الشعارات الليبرالية عن وجوب تحمُّلِ المرء مسؤولية فشله: «أوّدُ أن أضيفَ مسؤولية الشرقيين أنفسهم عن اختراع الاستشراق...علينا أن نتوقِفَ عن توجيه اللوم للغرب على ظروفنا، على مصيرنا»[3].

---

(1) المصدر السابق، 73.

(2) حول هذا السجال المهم انظر جوزيف مسعد، **اشتهاء العرب**، 11 _ 16، Massad, **Desiring Arabs**, 11 _ 16.

(3) Gohar Homayounpour, **Doing Psychoanalysis in Tehran** (Cambridge, MA: MIT Press, 2012), xviii.

ولا يختلف تقويم هومايونبور السياسي لإيران ما بعد الثورة عن الآراء الليبرالية الغربية، لكن قدرتِها على ممارسة التحليل النفسي هناك هي ما يختلف عن هذه التقويمات:

لا أحتاج للعب أية ألعاب سياسية، بالمرة، في طهران. وللمفارقة، فإنّ هذا الامتياز قد أُعطيّ لي في بلد هو في هذه اللحظة من التاريخ من أكثر البلدان تسييسًا في العالم. فهو بلدٌ موصومٌ من قبل العالم بسبب انتهاكاته لحقوق الإنسان وعدم توفر الديمقراطية فيه، وبسبب طموحاتِه النووية، وانعدام حرّية التعبير فيه...ففي طهران، وفي أحد البلدان الأكثر إثارة للجدل في العالم، غدوت أقرَبَ لحقوقي بصفتي مُحلِّلَة نفسية مما استطعتُ أن أحصل عليه في أي مكانٍ آخر[1].

وتُفعِّلُ مذكّرات هومايونبور باستمرار التباين ما بين المجتمع الإيراني «التقليدي» والمجتمع الإغريقي القديم، وبين الغرب الحديث وإيران المُعاصِرة، وبين الثقافات الإيرانية والشرقية من جهة والثقافة الأميركية من جهة أخرى. فبرغم إيمانِها بـ «كونية أوديب» فإنها تُوكِّدُ أن «المخيال الجماعي الإيراني منغرسٌ في قلقِ عصيان يتمنى أن يقدم طاعة مطلقة»، ذلك أنّ الأبناء هم من يَقتلُهم الآباء وليس العكس: «ولتفادي القتل عليهم [الأبناء] القبول بالخوف من الإخصاء. وقد وجدتُ أن هذه سمةٌ للثقافات التقليدية»[2]. فهنا يكمن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية، أو على الأقل الكاثوليكية، بحسب هومايونبور:

الإسلام يعني الخضوع، ويطالب بطاعة عمياء لله الأب، بينما في المسيحية فإنّ فصل الحدود بين الله الأب والمسيح الابن ليس واضحًا بما فيه الكفاية. ويبدو كما لو أنّ الأديان قد أُنتِجت اجتماعيًا لتحقيق الخيالات الجماعية لهذه الثقافات المُتمايزة. فتحليلٌ للتاريخ الإيراني يكشف أنه قد كان دومًا مسرحًا لرجلٍ واحد (one-man show)، بينما كانت الديمقراطية قد وُلِدت في، وهي جوهر، المجتمع الإغريقي[3].

لا نحتاج لتكرار الحجج مرّةً أخرى كيف أن توصيفاتها تعكس آراء مسيحية وغربية، لا مسلمة، عن الإسلام. أما قومية هومايونبور الإيرانية، كمبدأ جوهراني، فتنفذ إلى العلن ولا يمكن إخفاؤها. فرغم أن التشيُّع بدأ في القرن الثامن كحركة على أيدي عرب مسلمين وأن

(1) المصدر السابق، 4 ـ 5.

(2) 54 ـ 55.

(3) المصدر نفسه، 55 ـ 56.

غالبية الإيرانيين لم يتحولوا من الإسلام السني إلى الإسلام الشيعي حتى القرن السادس عشر إلا أن هومايونبور تمنح الإيرانيين أوّلية إنشاء الطائفة الشيعية:

لم نندب بشكلٍ كافٍ فقداننا لماضينا المجيد قبل أن يتغلّب عليه الإسلام. فردُّنا المُكتئِب أو الملانخولي [melancholic] كان إنشاء التشيُّع، الذي هو ثقافة ندب وحِداد، باعتباره طريقة لندب الماضي الرّمزي... على المرء أن يضع في الحسبان أن الماضي هو كلُّ شيء في بلد كإيران، وأنّنا للأسف نستنشق بالفعل هواء الندم[1].

إنّه لمن الواضِح أن «المرء» الذي عليه أن يضع هذا «في الحسبان» هو قارئ هومايونبور الغربي. فاستقصاؤها للأصول لا يدفعُها فقط للعودة من بوسطن إلى طهران، بل إنّها تسعى أيضًا إلى العثور على أصول التحليل النفسي في طهران، وعصر فرويد نفسه، قبل قرن. فالعودة إلى طهران تبدو بالنسبة إليها طريقة للالتحاق بفرويد الأب، حيث إن إيران بالنسبة إليها تعيش في عصر فرويد. فبخلاف الغرب المعاصر حيث تعتقِدُ هومايونبور أن الجنسانية لم تعد فيه مركزية بالنسبة إلى التحليل النفسي، فإنّها عندما انتقلت إلى طهران، قد انطلَقت، شأنها شأن المستشرقين الأوروبيين، في رحلة عبر الزمن إلى عصر يمكن فيه مراقبة توقف النمو في موقعه: «لقد عثرت على الجنسانية في طهران. ففي طهران لا تزال الجنسانية اليوم هي جنسانية فرويد... باختصار فإنني قد عالجت في طهران نوعًا من المرضى يشبه كثيرًا جدًا أنواع المرضى الذين كان فرويد يعالجهم في زمنه، نوعٌ من المرضى يُذكِّرُني بعصرٍ كان فيه التّحليل النفسي ما يزال في سنينه الأولى»[2].

وحسب تقاليد الليبرالية الغربية، التي تعتزُّ بها (فاستدعاؤها لانشقاق ميلان كونديرا عن الشيوعية التشيكوسلفاكية وحنينه لليبرالية الغرب أوروبية جليّ على مرِّ الكتاب) تضطرّ المُحلِّلة النفسية هومايونبور إلى تثمين «الحرية بدلًا من السّعادة، على طريقة سيمون دو بوفوار»[3]. ففي وصفِها المحدد لإيران وطهران لقرائها بالإنكليزية، تتكاثر المقارنات - بين إيران والإغريق القدامى، بين إيران والولايات المتحدة، وبين طهران وباريس، وبين أفراد من الطبقة العليا وأفراد من الطبقة السفلى، وبين المجموعة «أ» والمجموعة «ب» من دراسة للصحة العقلية الأميركية في السبعينيات، حيث في المجموعة «أ» ترعرع الأطفال ضمن عائلات «تقليدية» و«محافِظة» وفي المجموعة «ب» ترعرعوا ضمن عائلات «مثقّفة وأكثر انفتاحًا». وكانت المجموعة الأخيرة هي ما قدّم مثالًا على الأهداف الليبرالية التي تسعى

(1) المصدر السابق، 55 ـ 56.
(2) المصدر نفسه، 129 ـ 130.
(3) المصدر نفسه، 92.

هومايونبور لتحقيقها في طهران، حيثُ تسمَحُ هذه الأهداف «للإبداع أن يظهر وتجعل الحرية ممكنة»[1]. وعبر التزامِها هذا بالمفاهيم الليبرالية بدلاً من المفاهيم التحليلنفسية، تجد هومايونبور مكانًا على مقاسها بين فريقنا من المحلّلين النفسيين العرب.

وبدوره يبدي بن سلامة اهتمامًا بـ وقلقًا على المفهوم الليبرالي للتسامح، والذي يجد إسلام الإسلاميين (كلُّهم؟) مفتقرا إليه، ولكنّه يجده بوفرة في العلمانية والعقلانية الأوروبية (كلّها؟). وهنا يبرز التزام بن سلامة بالليبرالية على أنه التزامٌ بالمعادلة الفرويدية بين الفردانية ونضج النوع البشري (الفيلوجيني) ونضج الفرد (الأنطوجيني) - التي يقابلها فرويد بعصبية الجماعة والعضوانية (organicism) باعتبارهما بدائيين ونكوصيين، وهو أيضًا التزام باعتبار فرويد أن التسامح هو أعلى إنجازات السياسة الليبرالية المُرادف لأعلى درجات الحضارة. ويمكننا قراءة سرد فرويد لهذه المسائل، كما بينت ويندي براون، في اتجاهين مختلفيْن، سواءً في طريقة تغلّبُ الإنسان على اللاجتماعية البدائية primitive asociality من خلال أشكال من الحياة الاجتماعية الخالية من الصراع على شاكلة العقد الاجتماعي (**قلقٌ في الحضارة** و**الطّوطَم والتّابو**)، أو بالتغلب على العصبية البدائية والعُضوانية في إنجاز الفردانية المتحضِّرة (**علم نفس الجموع وتحليل الآنا**). وفي المقابل، تُصرُّ المفاهيم الليبرالية على أن التسامح الليبرالي الفرداني المتحضِّر، كما وصفته براون، «متوفِّرٌ فقط لاستخدام الذوات الليبرالية والأنظمة الليبرالية ويكوِّن أفضلية الاثنين على بدائلهما الخطيرة. وهما يصوران أيضًا الأنظمة العُضوانِية بصفتِها الحدود الطبيعية للتسامح الليبرالي، حيث لا يمكن التسامح معها (أي الأنظمة العضوانية) نتيجة لعدم تسامُحها هي أصلًا»[2]. إذًا، في حين يوبِّخُ بن سلامة الإسلام الواحد والإسلاميين (الذين يمنحون، في نظره، معنىً وتأويلًا واحدًا مفردًا للإسلام الواحد) لافتقارهم لأي عقلانية أو تسامح وهو ينكر عليهم أي تسامح على أساس لا تسامُحهم المزعوم)، فإنه يضفي صفة التسامح على الإسلام الفرداني الذي يُنقِذه من براثن (كلّ؟) الإسلاميين ومن المستشرقين باعتباره يتضمن هذه القيمة المتحضِّرة والمهمة. وبهذا المعنى، لا تختلف قيَمه إلا قليلًا عن فهم الليبرالية العام للمجتمعات التي تصرُّ على أنماط مختلفة من المجتمعية والتي تعتبِرُها آخر نتيجة ذلك. وكما توضح براون فإن «الأنظمة العُضوانِية ليست فقط آخر جذريًا لليبرالية بل هي تمثل ‹العدو في داخل› الحضارة وعدو

(1) المصدر السابق، 141، 143.

(2) Wendy Brown, «Subjects of Tolerance», in **Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World**, ed. Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), 303.

الحضارة. وأكثر هذه الأنظمة خطرًا هي الأنماط العابرة للأوطان والتي يتم تخيلها على أنّها عُضوانية من المنظور الليبرالي، وتصل بين المعنيين (كعدو في داخل الحضارة وكعدو الحضارة) - اليهودية في القرن التاسع عشر والشيوعية في القرن العشرين، واليوم بالطبع الإسلام»[1]. وهنا يبدو أن الصلات التاريخية بين اللاسامية والاستشراق الليبرالي والعداء الليبرالي للشيوعية تَسكُن داخل سياسات التماهي والأخرَنة ذاتها.

عرضَ المحامي الدّولي والأستاذ بجامعة كامبريدج كلايف باري في عام 1953 تأريخًا مختلفًا بعض الشيء عن براون، وإن كان سيتفِق مع مقاربتها مبدئيًا: «نبتسِمُ الآن عندما نقرأ كيف أنّه قبل قرن مضى كان بإمكان جيمس لوريمر (James Lorimer) [المحامي الاسكتلندي البارز الذي أسس حقل تخصُّص القانون الدّولي] أن يُحاجِج أنّه ما كان ينبغي ضم دولة إسلامية إلى عائلة الدول بسبب السمة اللامتسامِحة جوهرًا في الإسلام، لأن ذلك سينقِص مما سمّاه البروفسور ماكآيفر MacIver بـ «الإرادة المجتمعية». إلا إننا إذا استبدلنا المحمدية بالشيوعية فقد نعترفُ أن المشكلة لا تزال كبيرة كما كانت دائمًا، إن لم تكن أكبر»[2]. ولم يكن باري يدرك في منتصف القرن الماضي أن الخطر الشيوعي سوف ينجلي وأنّ خطر الإسلام سيعود للواجهة من جديد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اليهودية التي برزت بعد الحرب العالمية الثانية داخل الثنائية الليبرالية الغربية المعروفة بـ«الحضارة اليهو - مسيحية» - والتي حلّت مكان صيغة ما قبل الحرب، التي أشارَ إليها فرويد بـ «الحضارة المسيحية البيضاء في حاضرنا»[3]، لم تعد هذه التوصيفات تنطبق عليها، إلا في حالة اليهودويات التي تُقاوم زجَّها داخل النظام الليبرالي. ومن الواضح أن بن سلامة نفسه معجبٌ ضمنيًا بالإنجازِ اليهودي لليبرالية الغربية (بمعنى أنّ اليهود قد وصلوا وحقّقوا النضج الفردي الليبرالي والغربي)، والذي يودّ لو يحاكيه المسلمون، إلى درجة أنه يُبالِغُ في تثمين الإنجاز العلمي لليهود بمنحه مفكّرِين مسيحيين الهوية اليهودية. ففي غمرة تسرّعه في سبيل إثبات دفاعه عن «اليهود» المتنوّرين والمُؤورَبين، وبالتالي الليبراليين والناضجين، إزاء عداء عربي ظلامي بدائي مُتَخَيّل لليهودية والذي يفسّر له ما يراه على أنه رفض «عربي» أو «مسلم» للتحليل النفسي باعتباره «العلم اليهودي» (وهو مفهوم أوروبي ليس له في الحقيقة إلا القليل من الصدى بين المفكرين

(1) المصدر السابق، 130.

(2) Clive Parry, «**Climate of International Law in Europe**», **Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting 47** (April 23 _ 25, 1953): 40.

(3) Freud, **The Future of an Illusion**, S.E. 21:20.

العرب والمسلمين، وإن كان بعض الأكاديميين اليهود الأميركيين والصهاينة قد اعتبروه كذلك)[1]، يردُّ بن سلامة قائلاً: «أشعرُ بشيء من العار إذ أجد نفسي مضطرًا إلى لفت النظر إلى أن من يفكِّر على هذا النحو عليه أيضًا أن ينكر نظرية الجاذبية مثلًا أو نظرية النسبية، وهما من وضع عالمين يهوديين هما: نيوتن وآينشتاين»[2]. ويبدو هنا أنّ بن سلامة لا يجهل حقيقة أن نيوتن كان مسيحيًا فحسب (ربما يكون اسم نيوتن الأوّل «إسحاق»، هو ما أدّى إلى الالتباس عند بن سلامة؟) وإنما كذلك كون الأخير قد كتب كثيرًا من الشروحات حول

(1) انظر مثلاً كتاب يوسف حاييم يروشالمي، **موسى فرويد: اليهودية القابلة للإنهاء وغير القابلة له.**
Yosef Haim Yerushalmi, **Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable** (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), 46 _ 50, 96 _ 100.

(2) «شجرة الإسلام/ التحليل النفسي والهويات»، 14. وهو يعود إلى هذه الثيمة لاحقًا عندما يتحدّث عن «العداء التقليدي في العالم العربي لليهودية» وعن «العداء لليهودية الموجود منذ بدايات الإسلام» في
Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 38, 40.
وفي سياق مناقشته لـ «الصراع» الفلسطيني الإسرائيلي، يعبر بن سلامة عن قلقه فقط من «القراءات الدينية» الإسلاموية لأصول «الصراع» دون أن يبدي أي قلق من تهويد المشروع الصهيوني الاستعماري منذ بدايات الصهيونية. وبالرغم من نقده لسياسات الحكومات الإسرائيلية. إلا أن بن سلامة لا يمتدح إلا أولئك الفلسطينيين المستعدين للـ «مساومة» بالاعتراف بإسرائيل، إذ إنه يشيرُ إليهم على أنهم «ديمقراطيون»، دون أن يشير إلى أنهم على استعداد للاعتراف بدولة إسرائيل العنصرية وغير الديمقراطية قانونًا، والتي تمنح مواطنيها اليهود امتيازات وحقوقًا قانونية تنكرها على مواطنيها من غير اليهود. ومن المثير للفضول أن يسمي بن سلامة الموقف الفلسطيني «الرافض للعنف» على أنه الموقف الديمقراطي بينما يحكم على موقف المقاومة العنيفة لاحتلال عنيف على أنه غير ديمقراطي (انظر نفس المصدر، 44). أما أخت بن سلامة ومترجمته، رجاء بن سلامة، التي هي بدورها متخصصة في التحليل النفسي، هي أيضًا ملتزمة بإدانة النقد العربي للصهيونية. فمثلًا هي ترفض تحليل مصطفى زيور لسيكولوجية اليهود الإسرائيليين باعتباره مسوّغًا بعنصرية معادية لليهود، وإن لم يكن على نفس مستوى «العنصرية البديهية لأتباعه الذين اعتادوا الحديث عن ‹الشخصية اليهودية›». وتختم رجاء بن سلامة أن «ثيمات المؤامرة والخلط التي سوّغه كره اليهود قد أدّى ولا يزال يُؤدّي اليوم إلى الابتكارات البحثية [العربية] للعلاقة بين التحليل النفسي والصهيونية» في Raja Ben Slama, «**La psychanalyse en Egypte**», 88.
والواقع أنه خلافًا لمزاعم رجاء بن سلامة، فقد كان زيور متعاطفًا مع اليهود الأوروبيين في كلّ كتاباته؛ انظر مثلًا محاضرته في 1952 «سيكولوجية التعصب»، التي أعيد نشرها في **مصطفى زيور: في ذكرى العالم والفنان والإنسان**، تحقيق أسامة خالد (باريس: معهد اللغة والحضارة العربية. 1997)، 59 _ 77. وفي حالة إسرائيل شخّصَ زيور سيكولوجية اليهودي الإسرائيلي بأنه «تماهي مع المعتدي» ومع عدو سابق لليهود، أي النازيين، وأن هذا التماهي هو ما يشجّعُ اليهود الإسرائيليين على قمع العرب والفلسطينيين. ولا يُظهر زيور في أي مكان من تحليله أي جفاء تجاه اليهود، بل إنه ينطلق من فهم هيغلي للهويّة، مظهرًا كيف ترتبط وتعتمد معاني هويّة اليهود الإسرائيليين الجديدة كـ «أسياد» مباشرة على تحويلهم لهويّة العرب والفلسطينيين إلى «عبيد». ففي استبدالهم منزلتهم السابقة كـ «عبيد» هيغليين إلى «أسياد» نازيين، تستدعي أطروحة زيور دراسة المحلل النفسيّ ورفيق فرويد ساندور فرنتشي **Sándor Ferenczi** والمحللة النفسيّة وإبنة فرويد، آنا فرويد، عن «التماهي مع المعتدي» ودراسة أخرى عن الأطفال اليهود الناجين من معسكر الاعتقال النازيّ في بوخنوالد لدعم تشخيصه. انظر مقاله «أضواء على المجتمع الإسرائيليّ: جدل السيّد والعبد»، **الأهرام**، 8 و9 أيلول/ سبتمبر 1968، المعاد نشره في **مصطفى زيور**، 78 _ 92. حول التماهي الصهيوني مع معاداة الساميّة وتحويل الفلسطينيين إلى يهود، انظر:
Joseph Massad, **The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians** (London: Routledge, 2006). =

اللاهوت المسيحي[1]. وتُذكِّرنا مبالغة بن سلامة في الإنجاز اليهودي والإخفاقات العربية بتفضيله إسحاق على إسماعيل، الذي أشرنا إليه سابقًا[2].

لدى قراءة بن سلامة، ينتابُ المرء شعورٌ عامٌ أن دراسات التّحليل النفسي للإسلاميين (الذين يؤخذون في عمومهم على أنّهم من يدعم الإسلام اللاليبرالي الواحد) تستنسِخُ منهج

= خاصة الفصل الأخير من الكتاب. وتجدر الإشارة هنا إلى أن باكورة النصوص التي تتهم التحليل النفسي بالتعاطف مع الصهيونية كتبها طبيب أعصاب مصري مسيحي كان من المعجبين بفرويد في ثلاثينيات القرن العشرين ونبذه في عام 1970. انظر الدكتور صبري جرجس، **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سيغموند فرويد** (القاهرة: أعلام الكتب، 1970). ويشرح المحلّل النفسي المصري حسين عبد القادر أن نبذ جرجس لفرويد كان جزءًا من خلاف كان لجرجس مع مصطفى زيور، عميد المحللين النفسيين المصريين، الذي كان المستهدف الحقيقي لتهجمه «وليس فرويد». انظر:
Hussein Abdel Kader, «**La psychanalyse en Egypt**», 65.
وبالمناسبة، كان زيور قد كتب المقدمة وحقق ترجمة مصطفى صفوان لكتاب تفسير الأحلام لفرويد إلى العربية الصادر عام 1958. أحدث طبعة للكتاب والتي طُبعت تحت إشراف المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية والذي كان يرأسه عدنان حبّ الله. **سيغموند فرويد، تفسير الأحلام**، ترجمة مصطفى صفوان (بيروت: دار الفارابي والمركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية، 2003). وقد أعاد عبد المنعم الحفني ترجمة الكتاب في عام 1995 في طبعة جديدة تتضمن نقاشًا نقديًا اتسم بالاحترام لترجمة صفوان، وأعيد إصدار الكتاب مع مقدمة جديدة في عام 2004. انظر: **سيغموند فرويد، تفسير الأحلام**، ترجمة عبد المنعم الحفني (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004).

(1) تجدر الملاحظة هنا أن نيوتن قد تمرّسَ في الصهيونية البروتستانتية المبكّرة، وهو ما قد يكون سببًا آخر لافتراض بن سلامة الخاطئ أنه كان يهوديًا. فقد أكّدَ في كتابه ملاحظات على نبوءات دانيال وكتابات القديس يوحنا عن نهاية العالم أن اليهود سيُعادون إلى فلسطين: «أما الطريقة فلا أعرفها. دع الزمان يكون المؤوِّل». انظر:
Regina Sharif, **Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History** (London: Zed Press, 1983), 36.

(2) ثمة دراسة تحليلنفسية تتسم برهاب الإسلام كتبها الكاتب الصهيوني الفرنسي دانييل سيبوني الذي أراد أن يُحلِّلَ نفسيًا المقاومة الفلسطينية للاستعمار اليهودي لبلدهم. ففي كتابه عن الموضوع، الذي يجب قراءته على أنه ضرب من الـ «هسبرا» (أو الدعاية) الإسرائيلية الرسمية، يزعم سيبوني أن المقاومة الفلسطينية ليست مبنية على السرقة القائمة للأرض الفلسطينية وتهجير الفلسطينيين وإنما هي بالأحرى مرتبطة بكيف قام **القرآن** زعمًا بطرد اليهود الذي كانوا من «أصحاب» الرسالة الإسلامية نتيجة رفض اليهود «الخضوع» للإسلام، يعني أن «يؤسلِموا أنفسهم». انظر:
Daniel Sibony, Proche-Orient: Psychanalyse d'un conflit (Paris: Éditions du Seuil, 2003), 16.
ويزعم سيبوني أن الفلسطينيين قد نظروا إلى «عودة» اليهود إلى فلسطين (ويصور سيبوني الفلسطينيين على أنهم من المسلمين حصريًا في عمومهم، منكرًا بالتالي وجود المسيحيين الفلسطينيين الذين كانوا دومًا ولا يزالون بارزين في مقاومة الصهيونية) لا على أنهم جزء من المستوطنين الاستعماريين الأوروبيين الذين يقومون بسلب أراض كان قد استعمرها الصليبيون المسيحيون الأوروبيون بتبريرات ومحاججات دينية شبيهة قبل ألف سنة والتي حاكاها الصهاينة من الأوروبيين الذين اعتنقوا اليهودية، وإنما هي بالأحرى عودة «عيب في نص كانوا قد أنكروه» «d'une faille dans un Texte qu'il l'a déniée» (16). فبالنسبة إلى سيبوني، مشكلة الفلسطينيين هي أنهم اعتقدوا أن كونهم قد وُلِدوا في فلسطين كان كافيًا لامتلاكهم الأرض، ولكنهم نتيجة اعتقادهم ذلك، يُخبِرنا سيبوني، لم يروا «طبيعة الرابط الرمزي [الذي تمثّله بلادهم بالنسبة إلى اليهود] الذين عادوا (18). وكان بإمكان سيبوني أن يُضيفَ أن الفلسطينيين أيضًا لا يرون طبيعة «الرابط الرمزي» الذي شكلّه بلدهم للمسيحيين الأوروبيين أيضًا، وهو ما برّره/ يُبرّره الأخيرون أيضًا لغزوِهم. وتعمُّ في الكتاب الإدعاءات التي تزعم أن **القرآن** اليوم (رغم أن سيبوني يزعم أنه لم يكن كذلك دومًا) معاد جوهريًا لليهود وأنه «نداء لكراهية اليهود» (37) «un appel à les hair» وأن الفلسطينيين يستخدمونه زعمًا «كبيان تحرير» (comme Manifeste de libération).

مدرسة «علم نفس الأنا» Ego Psychology الأميركية التي تبحث في الآليات العصابية في طفولة الأشخاص لتفسير عدم قدرتِهم على القبول بالسلطة وتلبية دعوة المعيارية السوية. إن المقاومة الإسلاموية والمسلمة للمعيارية والسوية الغربية العلمانية والليبرالية (اقرأ المسيحية) تفسّر باعتبارها مقاومة نفسية للنضوج ولسلطة الراشدين، وعلى أنّها تمرُّدٌ على المعيارية والسوية. إن التحليل النفسي الليبرالي الحضاروي الذي يدفع به بن سلامة يسعى، شأنه شأن الإمبريالية الأميركية، لإعادة العناصر والأفراد المريضة والمتمرّدة إلى قلب المجتمع والعناية بهم إلى أن يتعافوا.

وكان جاك دريدا قد أبدى قلقه على ما سماه فرويد مرّةً بـ «السياسة الخارجية» للتحليل النفسي، كما اشتكى من صمت ومراوغة التحليل النفسي كمؤسسة إزاء مسألة التعذيب والعنف في «بقية العالم»، والذي خشي من أنّ يكون نوعًا من التواطئ. ويذهب دريدا إلى أن:

> **التحليل النفسي قد يخدم كصلة وصل لهذه الأنماط الجديدة من العنف [«الانتهاكات اللامرئية، التي من الصعب اكتشافها سواء في أوروبا أو فيما وراء حدودِها، - والتي ربما تكون بمعنى ما انتهاكات أكثر جدة»]؛ وأن يكون وسيلة لا بديل عنها لفك شيفرتها، وبالتالي شرطًا مسبقًا لشجبِها بطرق معيّنة، وهكذا يكون شرطًا ضروريًا مسبقًا للنضال وللتغيير. وبالقدر الذي لا يحلّل التحليل النفسي ولا يشجب ولا يُناضل ولا يُحوّل (ولا يُحوِّلُ نفسه لهذه الأهداف)، فهو بالتأكيد في خطر من أن يُصبِحَ لا أكثر من استملاكٍ منحرِفٍ ومعقّد للعنف، أو في أحسن الأحوال مجرّد سلاحٍ جديد في الترسانة الرمزية[1].**

أما المداخلات التحليلنفسية، عبر الترجمة كخدمة مباشرة أو غير مباشرة للسلطة، فيمكن أن تكون هي أيضًا تواطؤًا مع الانتهاكات والعنف. ولا يبدو هنا أنّ بن سلامة يشاطر دريدا قلقه من أنماط معيّنة من التحليل النفسي وكيفية مُقاربتها لموضوع أسمته «الإسلام». فهو يُحصِّنُ نفسه خلفَ اللغة الليبرالية، كالفردانية والحرية وحقوق الإنسان. ولكن، وكما أوضح دريدا، فهذه ليست مفاهيمَ تحليلنفسية: «تستخدم لغة لا تحتوي على مضمون تحليلنفسي... فما هو «الفرد»؟ وما هي «الحرية الشرعية» من منظور التحليل النفسي؟»[2].

---

(1) Jacques Derrida, «Geopsychoanalysis»:... and the rest of the world», **American Imago 48**, no. 2 (Summer 1991): 211.

(2) المصدر نفسه، 215.

وقد تكون إجابة بن سلامة على هذا التساؤل «ترجمةً» أكثر. ولا يعني ذلك أن التحليل النفسي لم يعتمد، منذ بداياته، على فهم ليبرالي معين للفرد وللاجتماعي، كما يُشير إلى ذلك كثيرٌ من منتقديه الماركسيين؛ بل ما يعنيه هو أنه، رغم ذلك، قام التحليل النفسي ويقوم بتقويض المفهوم الليبرالي للذات صاحبة السيادة، عندما يبرهن مرارًا على أن هذه الذات ليست صاحبة سيادة مطلقًا وأنّها بالفعل ليست دومًا، إن كانت على الإطلاق، متحكمّة في أفعالها/ أفعالِه، فضلًا عن خياراتها/ خياراته.

علّقَ دريدا في عام 2000 بأن «ذلك الذي لا يزال يربط التحليل النفسي بتاريخ أوروبا الإغريقية واليهودية والمسيحية لا يزال غير معروف. وإذا أضفتُ - أو إذا لم أضِف - المسلم لملء قائمة الديانات الإبراهيمية فأكون مسبقًا بصدد فتح هوّةٍ من المساءلة الهائلة»[1]. وأضاف «لماذا لا يكون للتحليل النفسي أبدًا موطئ قدم في الأراضي الواسعة للثقافة العربية - الإسلامية؟ ناهيك عن شرق آسيا»[2]. بدا أنّ إجابة دريدا تتعلق بـ«أوروبوية» التحليل النفسي أكثر من أي شيء آخر، رغم محاولات التحليل النفسي الحديثة للتعولم. أما بالنسبة إلى أولئك الذين كرّروا سؤال دريدا، فقد بدا لهم أن إجابةً استشراقية هي الأفضل؛ فبالنسبة إليهم، كما بالنسبة إلى اللبناني المسيحي منير شمعون، فلم تكن مقاومة التحليل النفسي للتخلي عن أصوله وافتراضاتِه الأوروبية هي ما منعته من عولمة نفسِه إلا بشروط أوروبية، بل بالأحرى:

> **إن مقاومة التحليل النفسي في العالم العربي عائدة إلى الإنغلاق المرتبط بحقيقة الدّين، والجمود الدوغمائي للقانون الديني واستحالة تأويل نصوص الشرع وهو ما يؤدّي إلى جعل الذات سلبية من ناحية الحرية. ولهذا علاقة أيضًا بـ... افتتان الشعوب المسلمة بالأنظمة الديكتاتورية المرتبطة بمفهوم ثيولوجي للمجتمع يختزِلُ أي إمكانية للديمقراطية، التي هي شرطٌ جوهري لإنشاء وممارسة التحليل النفسي**[3].

وليس من الواضح ما إذا كان هذا الجواب ينطبق على شرق آسيا أيضًا وكيف. وفي

(1) Jacques Derrida, «Psychoanalysis Searches the States of its Soul: The Impossible Beyond of a Sovereign Cruelty» (Address to the States General of Psychoanalysis), in **Jacques Derrida, Without Alibi** (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), 255.

(2) المصدر نفسه.

(3) Mounir Chamoun, «Islam et Psychanalyse dans la culture arabo-musulmane», **Pratiques Psychologiques** 11 (2005): 3. انظر أيضًا صفحة 6 ـ 7.

الحقيقة فإن هذه الإجابة متناغمة تمامًا مع مقترحات بن سلامة وصفوان وحب الله. ولكن بالنسبة إلى دريدا، لا تختلِفُ الأشكال الليبرالية من الديمقراطية كثيرًا عن البنى المَلَكية للسلطة في مسألة القسوة والسيادة، أو حتى البطريركية: «فمن سيزعم بجدية أن جمهوريتنا [الفرنسية] ليست مَلَكِية، وأن الديمقراطية الحديثة، بالشكل الذي نعرفها به، تستغني عن المبدأ المَلَكي والمرجعية التأسيسية للأمير، باعتباره مبدأ السيادة؟»[1].

تظهر في نصِّ بن سلامة نزعتان: واحدة تدين ثيولوجيا إسلامية ساكنة يعتبرها قد «تكلسّت عبر قرونٍ طويلة من الجمود»[2]، وأخرى هي بمثابة قطيعة مع الأصول الإسلامية (جلبتها الحداثة عبر الاستعمار) أدت إلى ظهور الإسلام الواحد كردّة فعل على هذه القطيعة. وبناءً على الأبحاث التي قام بها، يشخّصَ بن سلامة الوضع الحالي على النحو الآتي: «ما يحصل في الإسلام منذ ما يزيد عن عشرين عامًا هو من هذا القبيل؛ إنه ناتج عن قطيعة تجتاح تاريخه وتفتَحُ داخله إمكانية أخرى للتاريخ»[3]. ما وجده بن سلامة في سياق بحثه عن «تحوّل شخص الأب والدور الأبوي» في إحدى ضواحي تونس العاصمة في منتصف الثمانينيات كان كافيًا بالنسبة إليه للوصول إلى الاستنتاج بأنّه هناك ضيقًا(malaise) «أعمق» و«أطول مدى» قد أصاب «الحضارة الإسلامية» برمتها، وليس فقط ضاحية سكنية واحدة[4]. وليس جليًا إن كان هذا الخلط الرمزي بين الأب ودور الأبوّة والإسلام هو استنتاج بن سلامة أو استنتاج سكان الضاحية التونسية الذين درسهم. وهذه نقطة مهمة، لأن بن سلامة يُحاجِجُ، وهو على صواب فيما ذهب إليه، بأن «الإسلام» بخلاف المسيحية ليس فيه دور أبوي لله، بل على العكس، فهذا الدور مرفوض بجلاء في **القرآن**؛ ويلوم بن سلامة المثقفين العرب والمسلمين والنخبة السياسة على هذا الضيق الذي يبدو أن «الإسلام» يُعاني منه: «نخبة لم تتوصل إلى ترجمة الحداثي إلى العامة، ولم تستخدم الإمكانات التأويلية والسياسية لتُخففَ من إفراطات الجمهور»[5]. وأما استنتاجه بأنه في العالم العربي «لم تكن الحداثة سوى صورة مزيفة (simulacrum) لما هو حديث»[6] فيظهر إيمانه بأن «الحداثة» في الغرب هي حقيقة مباشرة وليست تأويلًا.

(1) Derrida, «**Psychoanalysis Searches the States of its Soul**», 260.

(2) Benslama, **La psychanalyse**, 43.

(3) المصدر نفسه، 317.

(4) Benslama, «**Une recherche psychanalytique sur l'islam**», 76.

(5) Benslama, **La psychanalyse**, 317 _ 18.

(6) المصدر نفسه، 318.

على الرغم من أن بن سلامة يُصرّح بأن «الإسلام» (ولكن أي إسلام منهما؟) لا يتلخص في الإسلاموية (والتي يراها مرة أخرى كظاهرة مفردة ويكتبها تحت الحذف Islamism)[1]، فهو يصر على أن تحليل الآثار المُدمِّرة للقطيعة يجب ألا يفضي إلى عملية جوهرانية، والتي بدورها ستغيِّب القوى التاريخية والمادية المعاصرة التي جعلت الإسلام «يخرج من طوره». فإن عمل الثقافة، كما يقول بن سلامة، يجد مشقة في محاولة فهمه لهذا «الانبتات» للمسلمين عن تاريخهم في تجربتهم مع صورة زائفة (simulacrum) من الحداثة. لقد كان «هذا الانتهاك الذي لا كلام له هو ما يحدّد مهمة المحلِّل النفسي»[2]. ولكن في نهاية الكتاب، وبعد أن قدّمَ الأسباب التي من أجلها ينبغي قراءة كلمة «الإسلاموية» تحت الحذف، يُذكِّرنا بن سلامة بأنّه «لا يمكن أن نبرئ الإسلام من هذه الأيديولوجيا» الإسلاموية![3] ويطغى هذا التوتّر بين الإسلام الواحد والمتعدد على نقاشات بن سلامة في مجمل كتابه.

ولكن ثمة حلٌّ لهذا التوتر القائم. حيث يؤمن بن سلامة أن السبيل الوحيد للخروج من هذا الإسلام الواحد هو عبر العلمانية الليبرالية، وقد أسس مؤخرًا مع زملاء له «رابطة بيان الحريات» وهو أحد موقعي (أو مؤلفي) نص إعلانها المؤسس[4]. وما تجدر الإشارة إليه هو أن المفردات التي تطغى على الإعلان، والتي تتضمن فيما تتضمن وصفًا لطبيعة «شمولية» مزعومة للإسلاموية، مستعارة برمتها من قاموس معاداة الشيوعية الفرنسية والغرب أوروبية والأميركية أثناء الحرب الباردة. حيث يؤكِّدُ الإعلان بأن أعضاءه الذين «يحملون قيم العلمانية والمشاركة في عالم واحد... مرتبطون عبر تواريخنا الفردية، وبطُرقٍ مختلِفة، بالإسلام»، ذلك الإسلام الذي يُعرِّفُه الإعلان بأنّه «مكان تتبلور فيه الكثير من أخطارِ العالم المُعولَم: الفاشية الهوياتية والسيطرة الشمولية والحروب الأهلية والكولونيالية، والاستبداد والديكتاتورية، وعدم المساواة والظلم، والكره الذاتي وكراهية الآخرين، في خضم تطرف

---

(1) Benslama, La **psychanalyse**, 319. التعليقات التي ترد بين قوسين هي تعليقاتي وليست من نص بن سلامة.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 318.

(4) جورج طرابيشي، هو أيضًا أحد الموقِّعينٌ على البيان ولكن لا صفوان ولا حب الله قد وقعّا عليه. انظر: **http://www.manifeste.org/signatures.php3?id_article=1&alpha=T** (نُفذَ إليه في 1 نيسان/ أبريل، 2014).
وكان طرابيشي قد استشير في عملية الترجمة لكتاب بن سلامة للعربية. انظر تقديم المترجمة في فتحي بن سلامة، **الإسلام والتحليل النفسي**، 18.

سياسي وديني واقتصادي»[1]. ويقال إن الإسلامويين (كلُّهم؟) يُشكِّلون «قوى دمار» تجب معارضتُهم عبر الديمقراطية ومأسسة السياسي، التي لا يمكن فرضها عسكريًا ولكن ينبغي «أن يستهدِفَ البنيان الدّاخلي للإسلام وأن يعدّلَ علاقاته مع حدوده الجغرافية - السياسية»[2]. وليس من الواضح ما هو البنيان الذي يريد بن سلامة أن يستهدِفه. وبينما يميّز الإسلام المفرد عن غيره (ويتضح من قراءة بن سلامة بأنه لا يمكن للـ «إسلام» في الحاضر إلا أن يكون مفردًا) في الإعلان الذي ينادي بضرورة تحوله، يصرّ الموقّعون على أنّهم سيُحاربون ويُقاوِمون ما يُسمُّونه بـ «الإسلاموية الشمولية»[3]. وللمفارقة، ما يعقّد استخدام لغة الحرب الباردة هذه أحيانًا هو نزعة مسيحية معادية لليهودية ، حيث تجري المقارنة، كما كان الوضع دائمًا، بين إله المسيحية «المحبّ» و«المتسامح» وإله اليهودية «الغاضب» و«المنتقم». ويتبنى بن سلامة (لا واعيًا ؟) هذا التوصيف. فما يعرضه الإسلاميون اليوم على المسلمين «الخاضعين»، كما يقول بن سلامة، ليس أقل من «إله منتقم ومانح مكافآت [un Dieu vengeur et rémunérateur]»[4]. والمصطلحُ الأخير rémunérateur، وهو بالأساس مصطلح تجاري، يوحي بأن إله الإسلام «مُربِح» بالمعنى المالي، ما يقترِح صلات أكثر مع المفاهيم اللاسامية عن اليهود والمال.

وهذه الصلات بين معاداة الإسلام ومعاداة اليهودية لم تظهر مصادفة، وإنما هي مُنتِجة أيضًا لمزاوجة رهاب الإسلام واللاسامية. فالاثنان يُؤخَذان من لدن بن سلامة ويُستخدَمان من قبل المفكر الاستعراضي السلوفيني التحليلنفسي سلافوي جيجيك، الذي يؤكِّدُ أن «الفرق بين اليهودية والإسلام هو بالنهاية ليس جوهريًا، بل محض شكليًا: فهما نفس الدّين بنمط شكلي مختلف». ويُضيفُ أنـ «نا غالبًا ما نتحدّثُ عن الحضارة اليهودية - مسيحية وربمّا حان الوقت، لا سيما في ما يتعلّقُ بصراع الشرق الأوسط، أن نتحدّثَ عن الحضارة اليهو - إسلامية باعتبارِها محورًا معارِضًا للمسيحية»[5].

وللمفارقة، وبعكس ما يقوله بن سلامة، فلا يُعارِضُ جميع الإسلامويين التحليل

(1) «Déclaration de fondation de l'Association du Manifeste des libertés», in Fethi Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 91 _ 92.

(2) المصدر نفسه، 92.

(3) المصدر نفسه، 93.

(4) Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 48 _ 49.

(5) أُخِذت اقتباسات جيجيك من:
= Slavoj Žižek, «A Glance into the Archives ofIslam», **http://www.lacan.com/zizarchives.htm**

النفسي، بل إن بعضُهم، في الحقيقة، منفتِحون عليه[1]. وبخلاف بن سلامة الرافض كلية للإسلام كإسلاموية (والإثنان يطرحان بالمفرد باعتبارهما دلالات ومدلولات)، فإن أحمد السيد علي رمضان، وهو أستاذ مصري يُدرِّسُ علم النفس في السعودية، ليس متسامِحًا فقط مع التحليل النفسي الفرويدي، بل يذهب أبعد من ذلك، إذ يعرض لنا تقويمًا إسلاميًا لمظاهره «الإيجابية» و«السلبية» من منظورٍ «إسلامي». وبعد مراجعة أعمال فرويد والتعليق عليها وعلى المنهج التحليلنفسي وتاريخ النقد الغربي له وتاريخ ممارسته في مصر، يخلص رمضان إلى قائمة من الإسهامات «الإيجابية» للتحليل النفسي، بما فيها مفهوم فرويد عن «اللاشعور» ومنهج «التداعي الحر»، (free association) «وتفريغ المريض من شحناته الانفعالية» و«خلق الثقة [عند المريض]»، «وإخراج الصراعات المترسبة في اللاشعور إلى سطحِ الشعور» و«تخفيف مقاومة» المريض واكتشاف عقدة أوديب، وهلم جرّا[2]. ويأخُذُ رمضان التحليل النفسي على محمل الجد لدرجة أنه يقارِنه مع المفاهيم القرآنية عن النفس، ويشيرُ إلى تقاربهما وتباعدهما في هذا الصدد[3]. ولكني لم أثر هذه النقطة كي أستشهد بانفتاح رمضان على التحليل النفسي الفرويدي فقط، وإنما كذلك أيضًا كي أبين بأنّ بن سلامة لا يبدو غير متسامِحٍ مع «عدم تسامح» الإسلاموية (والإسلامويات)، بل بإنه غير متسامح حتى مع تسامحها.

ويسعى بن سلامة إذًا، شأنه شأن الإسلاميين الذين يندد بهم، وبخلاف غيرهم غير الموجودين في إطاره الابستمولوجي، إلى تحديد واختزال الإسلامات المتعدِّدة التي يجدها في شكلٍ واحد. فبالنسبة إليه، هناك إسلام واحد يمكن التسامح معه، وهو الشكل

= (نُفِذَ إليه في 1 نيسان/ أبريل 2014) حول مسألة الإسلام والنساء، وفقًا لجيجيك الذي يشيد بـ ويعتمد على عمل بن سلامة، فـ «الإسلام نفسه قد بُنيّ على أنثوية تم لفظها، مُحاولًا أن يتخلّص من الحبل السري الذي يربطه بالأنثوي».
انظر النقد اللاذع الموجّه لجيجيك وآرائه عن المسلمين والإسلام في:
Anne Norton, **On the Muslim Question** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 7_8, 45 _ 46, 174.

(1) وكمثال على سوء فهم إسلاموي لنظريات فرويد ونبذها على أنها «إباحية» بطبيعتها، انظر سعد الدين سيّد صالح، **نظرية التحليل النفسي عند فرويد في ميزان الإسلام** (جدة: مكتبة الصباح، 1993). إن ربط فرويد بالصهيونية واليهودية في هذا الكتاب ليس ابتكارًا إسلامويًا. حيث كما أشرنا آنفًا في الهوامش، كان أوّل من قدّمه طبيب أعصاب مصري مسيحي.

(2) أحمد السيد علي رمضان، **الإسلام والتحليل النفسي عند فرويد** (المنصورة، مصر: مكتبة الإمام، 2000)، 227 _ 228.

(3) المصدر نفسه، 269 _ 327.

الليبرالي للإسلام، الذي يرفع لواء كلّ القيم الليبرالية لعصر النضج الأوروبي، ولا يتسامحُ مع إسلام الإسلامويين الذين يُقالُ إن قيمهم تعارِضُ القيم الليبرالية **حتى عندما لا تعارضها**. ويبدو أن هذا هو الإسلام الوحيد الذي يستطيع «تعقّله». ويسعى بن سلامة أيضًا لأن يحد من معنى الإسلاموية باعتبارِها مَن ترفع لواء الإسلام اللاليبرالي، والذي لا يمكنه التسامح معه. وهكذا يغدو التحليل النفسي في كتابات بن سلامة أَمَة الليبرالية الأوروبية. ولا يُظهِرُ أي تردد داخلي أو تردد حيال آخَرِه الذي هو نتاج إسقاطه. بل على العكس من ذلك، فإن الثقة التي عُمِّدَ فيها «الإسلام» كآخر الليبرالية والغرب تضع الإسلام في مكانة الإنسان البدائي والطفل ما قبل الأوديبي في عالم فكر فرويد في التحليل النفسي. وبن سلامة ليس وحيدًا في إنجازه هذا التحوّل، بل هو في الحقيقة جزءٌ من طائفة كبيرة من المفكرين الأوروبيين والعرب والمسلمين الذين يُصرُّون على هذه التصورات. وبينما حلّلَ بن سلامة ببراعة شخصيات إبراهيم وإسماعيل في **القرآن**، كما حلل شخصيتيهما وشخصية هاجر في التقليد الكلامي الإسلامي (حيث إنه لا هاجر ولا سارة مذكورتان في **القرآن** البتة)، فإن فطنته التحليلنفسية تتحول، عند تعامله مع الإسلاميين المعاصرين، إلى ابتهالات (هل لنا أن نسميها تعويذات؟) لليبرالية.

وفي حين يبدي بن سلامة قلقًا مستمرًا من الفظاعات التي تقترف «باسم الإسلام»، فإنه لا يبدي ذات القلق إزاء الفظاعات الأكبر التي ترتكب باسم العداء للإسلام[1]. بل على العكس من ذلك تمامًا، وكما بيّنتُ آنفًا، فإنه مشارِكٌ ولو مع شيء من التردد في خطاب معاداة الإسلام كما يُبيِّنُ بجلاء اختياره الواعي لعنوان كراسته **Déclaration d'insoumission** أو «إعلان ضد الإسلام». إلا أن مسألة الاسم قد تكون أكثر تعقيدًا مما أشرت إليه إلى حدِّ الآن. ففي سياق كتابته عن الرسالة النبوية، تحرّى عبد الكبير الخطيبي الأسباب التي دفعته للكتابة عنها بذكر اسم أخيه، محمد، واسم أبيه، أحمد، واسمه هو أيضًا، عبد الكبير (حيثُ وُلِدَ أثناء حلول العيد الكبير، العيد الذي يكرّم تضحية إبراهيم بابنه) باعتبارها الأسباب التي قد تكون دفعته للكتابة عن هذه المواضيع[2]. وبخلاف الخطيبي، لا يقرأ بن سلامة اسمه على ضوء رغبته أن يكتب عن التحليل النفسي والإسلام، بل يضع اللوم على «الإسلام»، حيث يُخبرنا

(1) Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 69.

(2) Khatibi, «**Du message prophétique (argument)**», 88 _ 89.

بأنه لم يتّخذ «قرارًا بالانشغال بالإسلام إلا عندما ابتدأ الإسلام ينشغل بنا»[1]. ولكن إذا قرأنا اسمه في هذه المعادلة، وهي قراءة لا يقوم بها بن سلامة (بالرغم من أنّه يتلاعب على نحوٍ مُلفِتٍ في كتبه في الكلمات والأسماء وأصولها اللغوية في العربية ومصادرها الثلاثية وعلاقتها باللاوعي)، ستزودنا هذه القراءة بتأويل تحليلنفسي مثير للاهتمام لاكتشافاته. فَبن سلامة، أو ابن سلامة (واسمه على شاكلة الأسماء الإنكليزية للاسم الأخير كجونسون Johnson، التي تعني «ابن جون» أو، ما هو أكثر صلةً، «كريسشنسون» Christianson أي ابن المسيحي، أو «كريستوفيرسون» Christopherson أي ابن المسيح)، يشترك مع الإسلام في اسم الأب، إذ إن الإسلام و سلامة لهما نفس المصدر الثلاثي س ل م. وسلامة هو أحد معاني الإسلام الذي يحددها بن سلامة بنفسه[2]. وبهذا المعنى، يمكننا أن نعتبر بأن بن سلامة يتكلم أيضًا باسم سلامة، اسم عائلته الأبوي، أي باسم الأب، الاسم الرمزي للأب الذي يفرضُ القانون والذي يقولُ «لا» (اسم الأب/ لا الأب «le nom /non du père» كما نظّر المفكّر والمحلّل النفسي الفرنسي جاك لاكان)، وهو أيضًا اسم الإسلام. ولكن بن سلامة يتكلم باسمه كي يصدر إعلانًا ضدّه، ضد اسمه وضدّ «أبيه»، سلامة - إسلام. ولكن في واقع الأمر، يقوم مشروعه بأكمله على محاربة هذا الإسلام («محاربته في كل مكان» كما يقول)[3]. هذا الإسلام الواحد، إسلام الإسلاموية، من أجل قتلِه واستبداله بأبٍ آخر أكثر رقّة وحنان ولا يفرض القانون، وهو تحديدًا الإسلام الليبرالي، الذي يقضي بن سلامة وقتًا طويلًا متمنيًا وجوده. ويمكن لهذه القراءة الشرطية لاسم بن سلامة وعلاقته بـ «الإسلام» أن تفسّر التمرّد (insoumission) الأوديبي الذي يعلنه بن سلامة ضد الإسلام باعتباره الأب الرمزي الذي يُنظِّمُ الشهوة/ الرغبة، والذي تمكن قراءته في ما يتعلّق بمحاولات بن سلامة الدؤوبة والذكية لتخليص هاجر، أم (وجدة) العرب، من تهميش «الإسلام» لها.

ويبدو هنا كأن موقع بن سلامة السياسي والجغرافي في فرنسا، شأنه شأن أقرانه، يملي عليه التزاماته الليبرالية بشكل واع، كما تفعل الفترة الزمنية التي يكتبُ أثناءها، بدءًا من أواخر الثمانينيّات، والتي تتصادف مع إضعاف ومن ثم انهيار الاتحاد السوفييتي ومع عولمة رأس المال الإمبريالي؛ وهذا بالطبع ما يفسّر إحساسه بـ «العار» بالانتماء إلى جماعة

(1) Benslama, **La psychanalyse**, 17.

(2) Benslama, **La nuit brisée**, 176.

(3) Benslama, **Déclaration d'insoumission**, 93.

من المسلمين الذين تربطهم علاقة مشبوهة بالتحليل النفسي، ورفضِه المتردد لاسم الأب وما هو أشمل، لنسبه الأبوي لصالح تحليل نفسي ليبرالي وأوروبي (فرنسي). كما يبيّن موقعه أيضًا سياق أنماط النقد النظري الذي يُريدُ بن سلامة أن يشارك فيها وأن يولج فيها نقده. وهو من يستوقف نفسه للتأكيد على أن إصدار إعلانه «هنا في فرنسا، وفي هذه القارّة الأوروبية التي يُعادُ تنظيمها، يلزمنا خاصةً وبطرقٍ عدّة: أولًا بفرصة أن نكون في حيّز ديمقراطي يتساءل عن مستقبله ويبتهل إلى ديمقراطية قادمة»[1]. ويعمل هذا الالتزام المطلق بقيم الليبرالية، من الفردانية والحرية والتسامح وفصل الثيولوجي عن السياسي[2]، وكأنه عقيدة دينية عند المفكرين والمؤمنين به، وحيث إنهم كذلك يمكننا تشبيه التزامهم

---

(1) المصدر السابق، 59 _ 60.

(2) لقد قدمت نسخة أقصر من هذا الفصل كمحاضرة رئيسة في مؤتمر «التحليل النفسي، الفاشية، والأصولية» (Psychoanalysis, Fascism, and Fundamentalism) الذي عقد في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 2008 في متحف فرويد بلندن تحت رعاية متحف فرويد بلندن وجامعة ميدلسيكس والجمعية العالمية لتاريخ طب الأعصاب والتحليل النفسي Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse الفرنسية. ولسوء الحظ لم أتمكن من إلقاء المحاضرة شخصيًا بسبب تأخير السفارة البريطانية في إصدار تأشيرتي البريطانية بسبب تحري السفارة البريطانية عن بصماتي. وقد ألقى المحاضرة نيابة عني الأستاذ غلين بومان مشكورًا. وقد أتيحت لي المشاركة عبر الهاتف في آخر الجلسة كي أجيب على أسئلة الجمهور. وردًا على محاضرتي وقفت إليزابيت رودينيسكو (Elisabeth Roudinesco) التي كانت حاضرة في الجمهور، وهي مفكرة فرنسية معروفة ومؤرخة لمؤسسة التحليل النفسي في فرنسا، ومحللة نفسية وقد كتبت سيرة لاكان، وأعلنت عن أن فتحي بن سلامة صديقها ثم تلت على الحاضرين قائمة طويلة بأسماء أصدقائه الآخرين، بمن فيهم جاك دريدا وإتيين باليبار، وأصرّت على أن بن سلامة ليس «نيوليبراليًا» كما زعمت المحاضرة، وفقًا لرودينيسكو، مع أن المحاضرة لم تأت على هذا الوصف لبن سلامة. وطالبت رودينيسكو في نهاية مداخلتها غير المدرجة في جدولِ المؤتمر بأنه عليّ أن أُعلم الجمهور إن كنت «أدعم الإرهاب أم لا». تجدر الإشارة بأن رودينيسكو هي إحدى المُوقّعات على بيان بن سلامة للحرية، وهو ما لم تذكره في مداخلتها. انظر: **http://www.manifeste.org/signatures.php3?id_article=1&alpha=R**. وفي سياق آخر، قامت رودينيسكو، وهي عدوة علنية للإسلام والمسلمين الفرنسيين وكانت/ ولا تزال إحدى أشد المناصرات للحظر الفرنسي العنصري للحجاب، بوصم النسويات الفرنسيات اللواتي عارضن الحظر في عام 2003 كمناصرات لـ«الأصولية» و«مناصرات للحجاب». وعن آرائها انظر Joan Wallach Scott, **The Politics of the Veil** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 105, 132, 157–58, 166–67. والواقع أنه في مؤتمر عن «التحليل النفسي في العالم العربي والإسلامي» الذي عقد في أيار/ مايو في 2005 في جامعة سانت جوزيف في بيروت والمنظّم بالتشارك مع رودينيسكو والمموّل «مباشرة» من قبل وزارة الخارجية الفرنسية وتحت رعاية السفير الفرنسي في لبنان والذي شارك فيه فتحي بن سلامة (انظر خطاب السفير الفرنسي في المؤتمر، حيث شدّد على مصلحة وزارة الشؤون الخارجية الفرنسية في تمويل المؤتمر «مباشرة» في «Mot de S.E.M. Bernard Emié, ambassadeur de France», in **La psychanalyse dans le monde arabe et islamique** ([Beirut: Presses de l'université Saint-Joseph, 2005], 23) عرّفت رودينسكو، بطريقة استشراقية كلاسيكية تكرّس المزاعم المسيحية اليمينية في لبنان، مدينة بيروت في خطابها الافتتاحي على أنّها تقوم «على الحدود بين الشرق والغرب». ولم تجد مفارقة في حديثها عن العلاقة بين التحليل النفسي والديمقراطية والحرية، ولكن ليس مع الاستعمار، وذلك في مؤتمر استضافته جامعة يسوعية أنشئت أصلًا كمؤسسة كولونيالية فرنسية تحت رعاية الحكومة الفرنسية، المستعمر السابق والسيّد النيو _ كولونيالي الحالي للبنان. وقد عبّرت رودينسكو في مداخلتها عن أملها بأن =

بالعصاب الوسواسي obsessional neurosis تمامًا كما شبّه فرويد الدين. وبالفعل، عبّر فرويد عن الاعتراضات على التزاماته بالعلم مهاجمًا نقاده الذين يقولون: «إذا أردت أن تطرد الدِّين من حياتنا الأوروبية فلا يمكنك فعل ذلك إلا بنظام عقائد آخر، وسيقوم هذا النظام منذ لحظة تأسيسه مقام كل الخصائص النفسانية للدين - نفس القداسة، والصرامة وعدم التسامح ونفس تحريم الأفكار للدفاع عن نفسه»[1]. وكان ردُّ فرويد الضعيف على هذا النقد هو أنّ «أوهامي، بخلاف الأوهام الدينية، ليست غير قادرة على أن تقوم بتصحيح نفسها»[2]. وحيثُ إنه ثَبُتَ أن تحيّز العقيدة الليبرالية ضد الإسلام أقلّ قبولاً للتصحيح من النظريات الإسلاموية نفسها التي تنتقدها، فإن «أوهامها» هي في الحقيقة أكثر «دينية» من أوهام الإسلامويات. وعلى ضوء ذلك، وكما وصف فرويد أتباع الأديان، فإن الأتباع المخلصين للعقيدة الليبرالية «محصّنون لدرجة كبيرة من خطر بعض الأمراض العصابية بعينِها؛ فقبولهم لهذا العصاب الكوني يعفيهم من بناء عصاب خاص بهم»[3]. وعلى المثقفين العرب والمسلمين المهاجرين إلى أوروبا (والولايات المتحدة)، بالمعنى الجغرافي و/ أو السياسي، والذين اعتنقوا العقيدة الليبرالية، أن يضيفوا إلى مهامهم المضنية مهمة أخرى صعبة ألا وهي أخرنة الذات، ونبذ الإسلام الذي يرفض أن يكون «دينًا» فقط بمعني religion كي يدمجوا نسخة منه في المفهوم المسيحي الليبرالي والعلماني للـ «دين» religion فقط، وهو ما سيجعل «الإسلام» قابلًا لتسامح الليبراليين المخلصين.

أما الهوية الليبرالية والآليات التي تُنتِجُ من خلالها آخريها، فتؤخذ دون مساءلة في أعمال بن سلامة وآخرين غيره. وهذا يحدّ من أعمال بن سلامة عامةَ ويمكن قراءته بطريقة مثمرة عبر التحليل النفسي. وفي الحقيقة قد تكون هذه القراءة مفيدة للتحليل النفسي حاليًا، لا سيما دراسة الآليّات التي تتشكل بها الذات الليبرالية من قبل الأوروبيين والمهاجرين المثقفين المسلمين وغير المسلمين الذين هاجروا من المستعمرات الأوروبية السابقة. ويمكن لتحليل نفسي أكثر فضولًا أن يقوم بدراسة علم نفس الجموع عند المفكرين الليبراليين والعلمانيين

= التحليل النفسي سيُدشّن «سيادة جديدة» في لبنان كما فعل في أوروبا. انظر: Elisabeth Roudinesco, «Mot d'ouverture», in **La psychanalyse dans le monde arabe et islamique**, 19 _ 20. ومن الجدير بالملاحظة أن عدنان حب الله لم يُشارِك في هذا المؤتمر.

(1) Freud, **The Future of an Illusion**, S.E. 21:51.

(2) المصدر نفسه، 53.

(3) المصدر نفسه، 44.

بشكل عام في مسألة «الإسلام» بغرض الكشف عن عمليات اللاوعي والآليّات المتاحة لها في تشكّل الأنا الليبرالية عندهم، والتي تفضّل هذه القراءة الليبرالية لشيء يصرّون على أخرنتِهِ كـ«إسلام». وبعبارة الباحث البريطاني روجر بالارد:

ليست أولوية أوروبا الأكثر استعجالًا أن تفهم آخريها بشكل أفضل، وإنما بالأحرى أن تفهم نفسها وتاريخها، لأنه داخل هياكل أوروبا الموجودة منذ أمد بعيد في فهم الذات تم تحويل التعدُّدية عمومًا، والحضور الإسلامي بالأخص، إلى كوابيس. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أوروبا نفسها هي التي في حاجة عاجلة للعلاج النفسي. ولكن المريض لا يزال حتى الآن في حالة إنكار لوضعه. - وكما سيؤكّد أي طبيب نفساني - فإن أولئك الذين يرفضون الاعتراف بخطورة ورطتهم المُولّدة ذاتيًا يجدون أنه من الأسهل جدًا أن ينخرِطوا في عملية تحويلها إلى غيرهم (transference). وبدلًا من مواجهة الطابع الوهمي لتركيباتهم الذهنية، فإنهم يُفضِّلون أن ينسِبوا نفس التصرُّف الذي يرفضون أن يقرّوا به في أنفسِهم إلى أولئك الذين يعتقِدون أنّهم يُضايِقونهم[1].

وفي أثناء ذلك كله، يبقى السؤال المهم الذي طرحه بن سلامة والخطيبي في إعلانهما عن حاجتهما لأوراق بحث للمشاركة في مؤتمرِهما التدشيني في عام 1987 عن التحليل النفسي والإسلام، وهو بالتحديد «على أي أسس وبالنسبة إلى أي مشاكل محدّدة يمكن للتحليل النفسي أن يدخل في علاقة مع هذه الحضارة الأخرى دون أن يفعل ذلك على شاكلة علم النفس الثقافي أو عملية نقل صافية تُعيدُ إنتاج ثوابت الفكر الكولونيالي في ما يتعلّق بمسألة الكائن النفسي؟»، سؤالًا يبحثُ عن إجابة ويظل تحدِّيًا قائمًا ومفتوحًا[2].

(1) Roger Ballard, «Islam and the Construction of Europe», in **Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe**, ed. Wasif Shadid and Sjoerd von Koningsveld (Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1996), 49.

(2) Khatibi, «Argument», **Cahiers Intersignes, no. 1 (Spring 1990): 11**.

الفصل الخامس

انسوا الساميّة!

تحتلُّ الذاكرة موقعًا مهمًا في نظريات الأصول التي ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، سواء أكانت نظريات أصول الأنواع أو أصول الأعراق أو الثقافات أو الحضارات أو الأديان أو القوميات أو الأصول النفسية psyche. وسوف تصبحُ الذكريات العرقية والثقافية والحضارية، على مستوى المجموعة أو الفرد، أساسية لكثيرٍ من العلوم وأنظمة المعرفة، ومنها التحليل النفسي. ومن هنا لم يكن إصرار فرويد على كون «عملية تطوّر ونشوء الفرد (ontogeny) تكرر وتلخِّصُ عملية تطور ونشوء النوع البشري (phylogeny)» في كيفية نمو النفسية البشرية مجرّد امتداد للفكر الداروِيني الاجتماعي، وإنما كان كذلك مؤشّرًا على الكيفية التي أصبح يُنظر بها إلى المجموعة وإلى الفرد على أنهما مترابطان عبر الذاكرة أيضًا.

شبّه فرويد محاولات الحركات الوطنية «استعادة» ذاكرة «الأمة» بذكريات طفولة الفرد. «وهذه غالبًا هي الطريقة التي يتم من خلالها اختلاق ذكريات الطفولة. فهي، بخلاف الذكريات الواعية في فترة النضج، لا تكون ثابتة في اللحظة التي تُختبرُ فيها ثمّ تُكرّر بعد ذلك، وإنّما تُستعاد في سنٍ متقدم بعد أن تكون فترة الطفولة قد انقضت وولّت؛ وفي خضم هذه العملية، يجري تعديلها وتزويرها وتُسخّر لخدمة نزعات لاحقة، حيثُ يغدو من الصعب، على وجه العموم، تمييزها بوضوح عن الخيال الفانتازي». ويشرع فرويد في شرح كيف اتجهت الأمم إلى كتابة تواريخها بالقول:

إن الكتابة التاريخية، التي بدأت تحافظ على سجل مستمرٍّ للحاضر، تقوم الآن بإلقاء نظرة عائدة إلى الماضي، وقد جمّعَت التقاليد والأساطير، وأوّلت آثار العصور القديمة التي بقيت حية في الأعراف وفي الاستخدامات المعاصرة، وبهذه الطريقة خلقت تاريخًا للماضي. ولم يكن ثمّة مفرٌ من أن يكون هذا التاريخ المبكّر تعبيرًا

عن معتقدات ورغبات الحاضر بدلًا من أن يكون صورة أمينة وحقيقية للماضي؛ ولذلك فقد أُسقطت أشياء كثيرة من ذاكرة الأمة، بينما شُوِّهت أخرى، وقد أُوِّلَت بعضُ بقايا الماضي تأويلًا خاطئًا لتتناسب مع الأفكار المعاصرة. إضافة لهذا، فإن دافع الناس في كتابة التاريخ لم يكن الفضول الموضوعي بل الرغبة في التأثير في معاصريهم وتشجيعِهم وإلهامِهم أو وضع مرآة أمام وجوهِهم [التشديد مضاف][1].

في خضم عملية تشكّل الهويات لا يتم اختراع، أو استحضار، أو إعادة إيقاظ، الذاكرة فحسب، بل يجري قمعها ومحوها وحذفها عن قصد. وبما أن عملية مفصلة الهويات وإقامتها مبنية على ثنائية الذات والآخر، فإن عملية تشكّل الهوية هذه لا تتطلب من حاملي الهوية تذكّر أو نسيان ذكريات معيّنة عن الذات فحسب، وإنّما أيضًا عن الآخر، الذي يتوجّب على تاريخه وحاضره أن يخضعا لسلسلة من العمليات التي ستضمن ما يجب تذكُّره وما يجب نسيانه. وكما رأينا في الفصل السابق فإن كتاب **موسى والتوحيد** لفرويد يمثّل النّص الأكثر تبيانًا في هذا المجال.

وينطوي ذلك على أهمية بالغة، لا سيّما في ما يتعلق بتعامل الفكر الأوروبي مع العبرانيين واليهود والعرب والمسلمين نظرًا لأهميتِهم كآخرين مركزيين يُستخدَمون لتعزيز الهوية الأوروبية. إن لم يكن لتعزيز التجمعية collectivity المدعوة أوروبا بحد ذاتها، وهي عملية كانت قد بدأت، كما رأينا سابقًا، إبان الحملات الصليبية، عبر الخطاب الديني المؤخرِن، وأخذت بالتوسع أكثر منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عندما أضيفت الفيلولوجيا والعنصرية العِلمية للدين بصفته الخطاب المُؤخرِن الأساس. وإذا كانت أوروبا الحديثة قد أُنتِجت نتيجة الثورة الصناعية وعملية إنتاج طبقة عاملة بروليتارية على نطاق واسع في علاقة مهمّة مرتبطة بالمغامرات الكولونيالية، إلا أن أيديولوجيتها الهوياتية تستعيدُ الحروب الصليبية باعتبارها لحظة فاعلةً للاختلاف تجعل من اليهود والمسلمين آخَريْن. ولم يكن النظام الجديد للمعرفة الذي جُمع تحت عنوان الاستشراق المساهم الأوحد في هذه العملية، بل أُردِفَ واقترن بالفكر الفيلولوجي والعرقي الذي جُمِعَ تحت عنوان الساميّة. وكان كلٌّ من الاستشراق والساميّة معتمِدَيْن على، ومنتِجَيْن لكثيرٍ من افتراضات القرنين

(1) Sigmund Freud, Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood (1927), in **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud** (London: Hogarth Press, 1953 _ 74), 11: 83 _ 84.

الثامن عشر والتاسع عشر بما فيها العرقوية racialism، والبيولوجوية biologism، والقومية، وخصوصًا الداروينية الاجتماعية.

إلا أن ثمّة اتجاه أكاديميًا وسياسيًا متناميًا خلال السنوات القليلة الماضية يطالبنا بأن ننسى خطابات تكوينية معيّنة حتى تصبح السياسة ممكنة. ورغم أن البعض قد اقترح أنه علينا أن ننسى النسوية كي يصبح لدينا أشكال جديدة من السياسة الجنسية[1]، إلا أن آخرين يصرّون على أنّه علينا أن ننسى الاستشراق والساميّة وألا نتذكّر سوى اللاساميّة التزامًا بالأشكال الجديدة للسياسة الدولية. ففي حالة النسوية، يبرز الاقتراح الشهير الذي قدّمته مؤخرًا جانيت هالي والمتمثّل بضرورة تحييد الأجندة النظرية والسياسية للنسوية، على أن تبقى قابلة للاستخدام عند الحاجة، لا سيما عند استخدام نظريات أخرى للجنسانية أصبحت النسوية بأجنداتها التوجيهية تشكّل عائقًا أمامها. أما في حالة الاستشراق فإن الزعم الذي يُقدّم عادة هو أن تحليل سعيد والتحليلات السعيدية تُنتِجُ تضييقًا ينطوي على ابتزاز سياسي و/ أو أن سعيد أساء فهم الموضوع برمّته وأنه ينبغي أن يلقى بتحليله في سلة المهملات لكي تصبح السياسة، أو حتى أشكال من اللذة الجنسية العابرة للأعراق، ممكنة، كما ذهب إلى ذلك مؤخّرًا أحد نقّاد **كتاب اشتهاء العرب**[2]. وبالطبع هنالك فرقٌ بين النسوية، التي تشكّل حركة سياسية ونظرية في نفس الوقت، وبين «معاداة الاستشراق»، وهو عبارة عن نقد نظري ولكنّه ليسَ حركة سياسية. إلا أن هذا ليس ذا أهمية بالنسبة إلى أغلب نُقّادِ سعيد والتحليل السعيدي. فقد ندّد كثيرٌ منهم، ممن خرجوا علينا بكتب يُهاجِمونه فيها، بالموقع المركزي الذي خصصه للاستشراق في فهم كيفية إنتاج أوروبا وعلاقتها بشرقٍ قد تم إنتاجه، وأساؤوا قراءة سعيد بوصفه مُشيطِنًا للمستشرقين، الذين يريد روبرت إروين، وهو أحد نقّاد سعيد، أن يُثبت أنّهم ليسوا سوى باحثين عن المعرفة من ذوي النوايا الطيبة. أما نقّاد آخرون، ومن ضمنهم صهاينة، فقد أصرّوا على أن الشيء الوحيد الذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار عند تقويم مواجهة الفلسطينيين مع الاستيطان الاستعماري الصهيوني ليس الاستشراق ولا الاستعمار، وإنما هو اللاساميّة حصرًا لا غير[3].

---

(1) انظر مثلًا:

Janet Halley, **Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008). On the critique of Desiring Arabs, see Amr Shalakany, **«On a Certain Queer Discomfort with Orientalism», Proceedings of the Annual Meeting** (American Society of International Law) 101 (28 _ 31 March 2007): 125 _ 29.

(2) Joseph Massad, **Desiring Arabs** (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

(3) انظر: Robert Irwin, **For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemie** (London: Penguin Books, 2007). =

ثمة ذكرى أخرى أثيرت وتمّ التركيز عليها مؤخّرًا، وهي ذكرى إبراهيم، والتي تتم عبر استدعاء «الديانات الإبراهيمية» أو «الإبراهيمي»، والتي يُفترض أنها مصطلح يحيل إلى التوحيدية. ويُقال إن الإبراهيمي يجمع اليهود والمسلمين والمسيحيين معًا على أنّهم نابعون من تقاليد متشابهة ويرومون نفس الغايات. وقد طَرح جاك دريدا المصطلح في كتاباته عن الدِّين بطريقة منتجة للغاية . فالإبراهيمي عند دريدا، بخلاف السامي، يروم إقصاء التراتبية ليس فقط بين الساميّين أنفسهم، وبين الساميّين والآريين التي كرّسها الاستشراق والساميّة، وإنما بين المجموعات الثلاث عبر لفتة تساوي فيما بينهم. فبالنسبة إلى دريدا فإن ذاكرة الإبراهيمي، في حذفها ونسيانها للسامي، كما سنرى لاحقًا، هي ضرورية للفتة المساواة هذه نتيجة تركيز الإبراهيمي على «الدين» بدل العرق.

سوف أحاجج أنّ الانخراط في سياسات الذاكرة في حالة الساميّة أساسي لفهم حياة أولئك الذين قامت الساميّة ولا تزال تقوم بمناداتهم interpellate كساميين حتى يومنا هذا. وسيحملنا هذا إلى «المسألة اليهودية» والمسألة الفلسطينية، أو إلى المسألة الفلسطينية على أنّها المسألة اليهودية. وقد أصبحت المسألة الفلسطينية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة في الغرب تعتبر جزءًا جوهريًا من المسألة المسلمة، إن لم تكن من مسألة الإسلام بحد ذاتها[1]. وحيث إن كلًّا من الفلسطينيين واليهود يقبعون في صلب تصنيف «السامي»، فسوف أقوم بمناقشة الطريقة التي تُشكِّلُ بها مسألتهما (أو مسألتاهما) المسألة الساميّة، أو بالأحرى كيف أصبحت الساميّة مسألة، لدى أوروبا.

الساميون والشرقيون

لكن ما هي الساميّة على وجه التحديد وما هي علاقتها بالفلسطينيين؟ نعرف الكثير عن اللاساميّة وكيف أنها ترتبط كثيرًا في الفهم الشعبي الأوروبي والأميركي باليهود باعتبارِهم

= أما بالنسبة للصهاينة، انظر تعليقًا لمارتين كريمر عن مؤتمر «الاستشراق من وجهة نظر ضحاياه» (Orientalism from the Standpoint of its Victims) الذي عقد في جامعة كولومبيا في 7 ـ 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 2008. حيث أصرّ كريمر أن اللاساميّة هي السبب الأساس لمعاناة الفلسطينيين، وهي سمة يتشارك بها الفلسطينيون، بحسبه، من «المفتي [الحاج أمين الحسيني] وصولًا إلى [جوزيف] مسعد».

Martin Kramer, «Muftis of Morningside Heights», 13 October 2008,

منشور في: **muftis-of-morningside-heights/10/http://www.martinkramer.org/sandbox/2008**
(نُفِذَ إليه في 12 شباط/ فبراير 2014)

(1) انظر:
.(Anne Norton, **On the Muslim Question** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013

ضحاياها. وبازدياد ملحوظ، يروي التصوير الأورو - أميركي أن المسلمين والعرب، وغالبًا الفلسطينيين، هم من مرتكبيها. ولكن ما هي هذه الساميّة التي تعارضها اللاساميّة، وتريد أن تضطهدها وأن تقمعَها؟ ولماذا نسيَت السرديات - أو هي الذكريات؟ - المطروحة حديثًا عن اللاساميّة تاريخ الساميّة؟ ولماذا تخفق عادة في تذكّر الساميّين في تأريخاتِها؟ وهل المسلمون، أو الفلسطينيون بالذات باعتبارِهم كناية عنهم، في هذه الذكريات، معارضون للساميّة والساميّين، وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا يُعارضونهم؟ هل هم في حقيقة الأمر ضحايا أم مرتكبون للساميّة، أو للاساميّة؟ السؤال الجوهري الذي أوّد أن أطرحه هو عما إذا كانت اللاساميّة هي بالفعل عدوّة الساميّة على وجه الإطلاق، أو أن علاقتهما ذات طبيعة مختلفة تمامًا.

عندما شرع إدوراد سعيد في دراسته عن الاستشراق، وضّح كيف أنه «بمنطق لا فكاك منه تقريبًا، وجدتُ نفسي أكتب تاريخ لمشارك سريّ غريب للاساميّة الغربية. فكون اللاساميّة... والاستشراق يشبهان جدًا بعضهما بعض هي حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية لدرجة أنه عند ذكرها لفلسطيني عربي فإنه يعي المفارقة التي تطرحها ويفهمها جيدًا»[1]. وهنا يتعيّنُ عليّ أن أذكّرنا أن الزمن الذي أصبَحَ فيه السامي مسألة كان نفس الزمن الذي كانت فيه علاقة لكثير من المسائل التي تعيّن على أوروبا أخذها بالحسبان منذ أواخر القرن الثامن عشر فما بعده بالشرق؛ ولم يكن أقلّها مسألة الدولة العثمانية الشرقية التي أُطلق على حضورها في أوروبا وضرورة إخراجها من أوروبا، كما شاهدنا في الفصل الأول، مُسمى «المسألة الشرقية». أما الانبثاق المتزامن تقريبًا لـ «المسألة اليهودية» فقد كان متعلقًا بحضور شعبٍ آخر، عُرِفَ أيضًا بـ «الشرقيين»، والذين ظلّوا حاضرين لآلاف السنين في قلب أوروبا. إن استدعاء سعيد للاساميّة باعتبارها «المشارك السرّي» (وهو مصطلح يستعيره سعيد من جوزيف كونراد)[2] للاستشراق هو أمر في غاية الأهمية. ففي قصته القصيرة الشهيرة، ينظرُ كونراد إلى «المشارك السريّ» على أنّه «ذاتٌ ثانية» و«ذاتي الأخرى»، و«ازدواج» double، أو كما يصوغ ذلك سعيد، «مرآة»[3]. فالشرقي والسامي، والمستشرق واللاسامي، والاستشراق واللاساميّة هي

(1) Edward W. Said, **Orientalism** (New York: Vantage, 1978), 27 _ 28.

(2) أشكر أندرو روبن على تنبيهي على هذا.

(3) انظر: Joseph Conrad, The Secret Sharer, in Conrad's **The Nigger of the «Narcissus» and Other Stories** (New York: Penguin Books, 2007), 171 _ 214. See also Edward W. Said, Conrad and **the Fiction of Autobiography** (1966; New York: Columbia University Press, 2008), 127.

إذًا ذواتٌ ثانية لبعضِها البعض، ومزدوجات، وانعكاسات مرآوية ينبغي أن تُقرأ وأن يُنظر إليها دومًا معًا.

كان الفيلولوجيون في القرن الثامن عشر هم من اخترع تصنيف السامي وقد تم تحويل التصنيف في القرن التاسع عشر من تصنيف لغوي إلى تصنيف عرقي. ولعل إرنست رينان كان من أشهر المستشرقين الذين ساعدوا في عملية التحول هذه. فقد كان يرى أن لـ «الروح الساميّة» شكلين: «الشكل العبراني أو الموسوي والشكل العربي أو الإسلامي»[1]. وفي الحقيقة فوفقًا لهذه الطروحات، كما يُلخِّصُها سعيد، فإن «الساميّين هم توحيديون مسعورون لم ينتجوا ميثولوجيا ولا فنًا ولا تجارةً ولا حضارة؛ ووعيُهم ضيق وجامد، وعمومًا فهم يمثلون (خليطًا دونيًا من الطبيعة الإنسانية)»[2]. أما بالنسبة إلى رينان (1823 ـ 1892)، كما هو الحال بالنسبة للدراسات الساميّة، أو الساميات (Semitics)، كما كانت تُسمّى، فإن «اليهودي كالعربي والعكس بالعكس»[3]. وفي هذا الإطار فإن كون المسيحيين القروسطيين، بمن فيهم الصليبيون، قد أشاروا إلى العرب باسم «السارسين» Saracens، أي أنّهم أبناء سارة، يستبق التطابق الهوياتي الحديث بين المجموعتين[4].

كان نحت وسكُّ مصطلح ومفهوم السامي بالطبع حيلة لاختراع الهندو ـ أوروبي، ليس فقط بالمعني الفيلولوجي بل وبالأخصِّ بالمعنى العرقي، عندما يصبح الهندو ـ أوروبي آريًّا. فالساميّة إذًا مرتبطة دومًا بالأوروبوية من حيثُ هي آرية. وقد كانت حنة آرندت واضحة في هذا في ما يتعلّق باليهود.

لطالما اعتمد تعريف اليهود كونهم دينًا أم أمةً، شعبًا أم عِرقًا، دولة أم قبيلة، على الآراء الخاصة لغير اليهود ـ الذين يعيش اليهود وسطهم ـ عن أنفسِهم، ولكن ليس لذلك بالتأكيد ارتباط أيًا كان بالمعرفة باليهود. فعندما أصبحت شعوب أوروبا أممًا، أصبح اليهود «أمّةً داخل أمّة»؛ وعندما بدأ الألمان يرون في الدولة شيئًا أكثر

---

(1) اقتُبِسَ في: Gil Anidjar, **Semites: Race, Religion, Literature** (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008), 32.

(2) Said, **Orientalism**, 142.

(3) اقتُبِسَ في: Anidjar, **Semites**, 32.

(4) لا ينصب اهتمامي هنا على ما إذا كان هذا بالضرورة الأصل اللغوي الصحيح لكلمة «saracen» وإنما بالأحرى على أن الكثيرين يرون أنّه كذلك (انظر الهامش 54). وثمة أصلٌ لغوي آخر تم اقتراحه هو أن «saracen» مشتقة من الكلمة العربية «الشرقيين».

من طروحاتهم السياسية، أي باعتبارها «جوهر» ـهم الأساس، أصبح اليهود دولة داخل دولة...ومنذ نهاية القرن الماضي، عندما حوّل الألمان أنفسهم إلى آريين، غدونا نحوم في تاريخ العالم بصفتِنا ساميين[1].

إن فهم آرندت الثاقب لتاريخانية تصنيف «السامي» مبني على ذاكرتها المُصرّة أنّه، على الأقل في حالتِها، كان اليهود موجودين قبل أن يصبِحوا ساميين. إلا إنّها رغم ذلك لا تُسائل القول المأثور إن اللاساميّة وُجِدت في تعارِضٍ مع السامي. وهذه إشكالية مهمّة ينبغي أن نتناولها لكي نفهم ما هو المطلوب من «ذاكرتـ» ـنا فيما يتعلّقُ بالسامي. فكيف لنا أن ننسى أو نتذكّر هذه الشخصية الأساسية التي أنتجها عصر التنوير والعصر الرومانسي؟

والواقع أن الأفكار المُهيمِنة عن السامي ستتوسع أكثر خلال القرن التاسع عشر عن طريق تأثير الداروينية الاجتماعية والمفاهيم التطوّرية. فقد نُظِرَ إلى العربي واليهودي في هذه الروايات على أنهما تمظهرات لتوقُّف التطور. وقد شرح سعيد كيف طرح دارسو الساميّة كلا المجموعتَيْن كالآتي:

لم تكن ممكنة رؤية الحاضر والأصل معًا لأي شعبٍ غير الساميّين الشرقيين. فقد كان اليهود والمسلمون، من حيث هم مواضيع لدراسة استشراقية، قابلين لأن يُفهموا مباشرة نتيجة أصولِهم البدائية: ولقد كان هذا (وإلى حدٍّ معيّن لا يزال) ركنًا من أركان الاستشراق الحديث. وقد سمّى رينان الساميّين مثالًا على توقف النمو، وعمليًا ما يعنيه ذلك هو أنه بالنسبة إلى المستشرق، لا يمكن لأي سامي حديث، بغض النظر عن اعتقاده بأنه حداثي، أن يُبعِدَ المزاعم المُنَظِّمة لأصوله عن نفسه[2].

لم يطرح هذ التطابق الهوياتي ما بين اليهود والمسلمين من قبل أوروبيين معادين للمجموعتَين أو حتى من قبل أولئك المعادين لأحديهما فحسب، وإنما طرحه أيضًا أشخاص ومفكرون اعتقدوا أنه مفهوم عرقي موضوعي يمكن تقصّيه وتتبّعه إلى أصوله التوراتية والقرآنية. وسينظر لوي ماسينيون، الذي دعم النضال الفلسطيني ضد الصهيونية، إلى الوضعية الكولونيالية على الأرض في عام 1960 بالرجوع إلى الساميّة: «أعتقِدُ أنه بالنسبة إلى مشكلة مستقبل العرب فإنه ينبغي العثور عليه في الساميّة. وأعتقد أن أساس

(1) Hannah Arendt, «Antisemitism», in **The Jewish Writings**, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), 69.

(2) Said, **Orientalism**, 234.

صعوبات العرب هناك هي هذا الصراع الدرامي، هذه الكراهية القاتلة للأخوَّة بين إسرائيل وإسماعيل... فالعرب يجدون أنفسَهم في تصادم معه في زعم الاستثنائية بين الساميّين، الساميّين المفضّلين وذوي الحق. بينما هم، بخلافهم، الخارجون عن القانون، المُستَثنون»[1]. وكان تطور الفكرة الساميّة من الأهمية لدرجة أن اليهود والعرب قد أخذوا يعرّفون أنفسهم على أنهم «ساميون»، وبالتالي خلعوا عن أنفسهم وجودِهم ما قبل السامي. وسرعان ما تم تسخير ذلك لاستخدامات سياسية. وبالفعل قامت المخابرات الصهيونية، بإنشاء منظمات في فلسطين، لم تكن إلا واجهة للحركة الصهيونية، في بداية عشرينيّات القرن العشرين بين اليهود والعرب تحت غطاء الصداقة العربية اليهودية (والتي عملت في الحقيقة كغطاء للمتعاونين الفلسطينيين مع الصهيونية)، وأطلقت على إحداها اسم «الاتحاد السامي»[2].

الساميون واللاساميون

إذا كان نعت الناس بأنّهم ساميون هو بحد ذاته حيلة لوصف آخريهم المتفوّقين عليهم بأنّهم آريون، فلا يمكن حينها تمييز الساميّة عن اللاساميّة. إن فعل اختراعِ السامي هو ذاته فعلُ اختراعِ حامل هذه الهوية على أنه آخر، الذي هو في حقيقة الأمر فعلُ اختراع اللاسامي. وعلى ذلك، فإن الساميّة كانت دائمًا اللاساميّة. فحيلة اللاساميّة تكمن في جعلنا نعتقد أنه كانت ثمّة ثغرة تاريخية وتسلسل زمني مفاهيمي من نوعٍ ما، حيث ظهر السامي قبل ظهور الساميّة؛ وأنّه كان ثمة ساميّة قبل ظهور اللاساميّة. إن ما أقترِحه هنا هو أن عملية التأريخ (historicization) هذه هي في حدِّ ذاتِها أثرٌ لخطاب الساميّة نفسه. وهذا في الحقيقة هو ما لم تدركه آرندت في تأريخها للاساميّة.

دعنا نأخذ في الحسبان كيفية ارتباط الساميّة باليهود باعتباره مدخلًا لفهم كيف يظهر الفلسطينيون في هذا التاريخ. فعلى ضوء علم الساميات (Semitics) وبناءً على تصنيفاته، تجمّع الشعور المعادي لليهود في القرن التاسع عشر في بناء أيديولوجي مؤخرنٍ كامل العدّة

---

(1) Louis Massignon, 1960, cited in **Anouar Abdel-Malek, «Orientalism in Crisis»**, in A. L. **Macfir, Orientalism**: A Reader (New York: New York University Press, 2001), 51.
انظر تقويم سعيد لأعمال ماسينيون وبيرك، **Orientalism**, 270.

(2) انظر:
Hillel Cohen, **Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917 _ 1948** (Berkeley: University of California Press, 2008), 25.

سمّى نفسه اللاساميّة. وبخلاف الساميّة، التي اختُرِعت من قبل طبقة بعينِها من المفكرين، الذين كانوا باحثين وفيلولوجيين، فإن اللاساميّة قد اختُرعت من قبل مفكرين في المهن السياسية والصحفية. وقد نُحت وسُكّ المُصطلح في عام 1879 من قبل صحافي مغمور من فيينا اسمه فيلهلم مار (Wilhelm Marr) وسيظهر المصطلح لأوّل مرّة في برنامج سياسي بعنوان **انتصار اليهودية على الجرمانية**. وكان مار حريصًا على فصل اللاساميّة عن تاريخ الكره المسيحي لليهود على أساس الدين، مؤكّدًا، بما يتماشى مع علم الساميات والنظريات العرقية الدارجة في ذلك الوقت، أن التمييز بين اليهود والآريين يجب أن يقوم على أساس عرقي محض[1].

في العالم الأوروبي وامتداده الأميركي حيث أصبحت النظريات العرقية الحَكَمَ بين الحقوق والامتيازات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تبنى كثيرٌ من اليهود رواية الأصول الساميّة «على أنها طريقة لإثبات التأثير الإيجابي الذي حققته جماعتهم على التاريخ العالمي». وفي الولايات المتحدة قام أثرياء اليهود بالتبرع لأقسام علم الساميات بالجامعات لكي «يضمنوا أن الإقرار بهذا التأثير سيتم كما يجب»[2]. وحسب المؤرخ إريك غولدستين، فإنه «في غضون القرن التاسع عشر أصبح ادعاء الأصول «الساميّة» وسم شرف لدى اليهود الأميركيين، ما سمح لهم بأن يتقصّوا تراثهم إلى فجر الحضارة وأن يدعوا أنهم من وضع الأسس الأخلاقية **للمجتمع الغربي**»[3]. كان تذكُّر الأصل السامي إذًا جزءًا من عملية نسيان العملية النشطة التي اخترعت هذا الأصل من قبل الفيلولوجيين.

وعلى الرغم من هذا فسوف يتغيّر ذلك بصورة سافرة في القرن العشرين، وخصوصًا بعد أن أخذ العلماء بنسبة أصلٍ إفريقي للساميين. فعندما اقتُرِحَت هذه النظرية أول مرة في عام 1890 في الولايات المتحدة من قبل عالم الآثار وخبير اللغات دانييل برينتون (Daniel Brinton) فإنها غدت بعد عقد من الزمن حقيقة بديهية جدًا لدرجة أنّه عندما نشر عالم الأعراق ويليام ز. ريبلي (William Z. Ripley) كتابه **أعراق أوروبا** في عام 1899، فإنّه تبنّاها

(1) انظر: Bernard Lewis, **Semites and anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice** (New York: W. W. Norton, 1986), 94.

(2) Eric Goldstein, **The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 20.

(3) المصدر نفسه، 108.

و«ساعد على نشرها إلى جمهور أوسع»[1]. إن الارتباط بين اليهود المعاصرين والعبرانيين القدماء (الذي قامَت به بإصرار المسيحية الكاثوليكية وبشكل أشد حركة الإصلاح البروتستانتي) قد بقي جزءًا من سجال أكاديمي غير محسوم في ذلك الوقت، ولكن يبدو أن مسألة أصول الساميّين كانت قد حسمت. وفي الحقيقة فإنه مع التعريف المتنامي للساميين على أنهم من أصول إفريقية، فقد أخذ بعض اليهود الساعين للاندماج الكامل في المجتمع الأبيض يتراجعون عن هذا الزّعم، ونسوه طرًّا لصالح ذاكرة أخرى. فقد شعرَ مارتين أ. ماير (Martin A. Meyer) في عام 1909، وهو حاخام من طائفة اليهود الإصلاحيين في سان فرانسيسكو وباحث في الدراسات الساميّة، أنّه من الضروري أن يعلن أن اليهود الأميركيين أقرب إلى الأميركيين البيض غير اليهود منهم إلى «عرب الصحراء، الممثلين الحقيقيين للعالم السامي القديم» أو حتى مع يهود الشرق الأوسط[2]. وزعم ماير أنه برغم أنّ اليهود القدماء الذين خرجوا من الصحراء كانوا ساميين كالعرب، إلا أن دمهم «سرعان ما خُفِّفَ». وختمَ بالقول: «اليوم لم يعُد يوجد إلا قليل من الدّم السامي الأصلي في عروق أيٍّ منا»[3]. وأضاف حاخام آخر من طائفة الإصلاحيين اسمه صموئيل سيل (Samuel Sale) أنه «لا يُمكِننا أن نتفادى الحقيقة المجرّدة، المبنية على المقاييس التشريحية، بأن 5 % فقط من بين جميع اليهود يحملون العلامة المُميِّزة لأصولهم الساميّة على أجسادهم»[4]. وليس فعل النبذ هنا نفسيًا فقط، بل إنه جسديٌّ بإصرار أيضًا، حيث يُقال بأن الأجساد نفسها تنسى أصولها ما عدا بعض الآثار المتبقية.

وكانت الاستراتيجية الأخرى لنبذ فرضية الأصل الإفريقي هي الاستمرار في تبني الهوية الساميّة مع المحاججة بأن الساميّين كانوا في الحقيقة بيضًا، تعود أصولهم إلى القوقاز وليس إلى إفريقيا، كما حاجج بعض الأنثروبولوجيين اليهود وبعض الصهاينة[5]. لكن رغم هذا، فسيختلِفُ التفسير الصهيوني السائد لوضع اليهود في أوروبا عن وضعهم في الولايات المتحدة، طالما أن الصهاينة الأوروبيين (خلافًا لنظرائهم في الولايات المتحدة،

(1) المصدر السابق، 108.

(2) أحيلَ إليه في المصدر نفسه، 109.

(3) المصدر نفسه.

(4) أحيل إليه في المصدر نفسه.

(5) انظر المصدر نفسه، 111، 179.

الذين رفضوا التوصيفات اللاساميّة لليهود بصفتها توصيفات مُجحِفة) قد قبلوا التوصيفات (المعادية لـ) الساميّة لليهود، التي بخلاف اللاساميين، قد فسّروها بالعودة إلى تاريخ اضطهاد اليهود الذي زعموا أنّه تسبّبَ بظهور هذه الخصال فيهم، وأنها لم تنتج بالضرورة عن خصائص عرقية فطرية.

فالصهيونية قد بُنيّت على العملية المزدوجة من التذكّر والنسيان: ذلك أن الصهيونية قد اشترطت من ناحية أنّه ينبغي على يهود العصر الحديث أن يتذكّروا بأنهم شعب peoplehood، وبأن العبرانيين كانوا أسلافهم، وبأن الثقافة العبرانية قد كانت دومًا إرثهم الذي يستطيعون الآن النفاذ إليه عن طريق عصر التنوير الأوروبي، وبأن فلسطين كانت وطنهم القديم الذي ينبغي أن يعودوا إليه من ناحية، بينما أصرّت من ناحية أخرى على أنه ينبغي على اليهود الحديثين أن ينسوا هوياتهم وثقافاتهم اليهودية الأوروبية من حيث هي الماضي التاريخي لهويتِهم الحاضرة وأن ينسوا أن فلسطين قد ظلّت تحوي سكانًا غير يهود وغير عبرانيين حتى الزمن الحاضر. ورغم أن الصهيونية كانت قد ناصرت أهداف الماسكيليم (مفكرو عصر النهضة اليهودي الأوروبي، أو الهاسكلاه، الذي امتد من نهاية القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر وسعى إلى أوربة الثقافة اليهودية ودمجها في الثقافة الأوروبية الحديثة) ويهود اندماجيين آخرين في فهمها أنه يتعيّن إزالة علامة الآخرية otherness اليهودية كشرط للاندماج في المجتمعات الأوروبية البيضاء، إلا إنها اختلفت عن كلٍّ منهما في تأكيدها أنه لا يمكن لليهود أن يصبحوا أوروبيين إلا في آسيا. لقد كان تبني الصهيونية مبدأ القومية كحلٍّ لـ - أو للدقة أكثر كتحلّل - من، **المسألة اليهودية** نتيجة اندماجها في وتبنيها للشكل الأهم للحياة السياسية الذي أطلقته الثورة الفرنسية. فإذا كانت الساميّة واللاساميّة قد أصرّتا على أن اليهود لم يكونوا آريين ولا أوروبيين وأنهم كانوا عرقًا منفصلًا وأمةً منفصلة، فإن الصهيونية وافقت على ذلك دون تردّد. وسيشمل مشروعها التحويلي أيضًا الفلسطينيين الذين أرادت أن تُحوِّلهم إلى يهود في جغرافية مُزاحة للاساميّة[1]. وستضمن هذه الخطوة أيضًا المحافظة على شخصية السامي، باعتبارها دومًا قيمةً سلبية مسبقًا، ولكنها ستُلصَق حصرًا بالعربي وتُزاحُ نحوه.

(1) استطرِدُ في شرح هذه العملية في:
Joseph Massad, «The Persistence of the Palestinian Question», **Cultural Critique**, no. 59 (Winter 2005): 1 _ 23.

إن آرندت هنا، والتي كانت أفضل من فهم الوضع البنيوي لليهود في المجتمعات المسيحية الأوروبية، ستظلُّ تخلط وضع الفلسطينيين واليهود فيما يتعلّقُ بالمسيحيين الأوروبيين بشكل أعم. وقد هيمن إصرارها على المبدأ القومي في تعريف اليهود كشعب على كثيرٍ من نقاشاتِها[1]. فهي تُقول إنه:

لم يحصل تنسيق مثالي للمصالح ولا تعاون مثالي كذاك الذي حصل في تلك الحقبة التي دعا فيها النبلاءُ البولنديون اليهودَ إلى بلدهم ليعملوا كجباة ضرائب، وقاموا بفصلهم عن الفلاحين الذين سعوا إلى استنزافهم. ففي تلك الحقبة، وصل اليهود مهلّلين لتقارب كل هذه المصالح الكثيرة وغير مُدرِكين لدورِهم المستقبلي. فلم يكونوا يعرفون عن الفلاحين البولنديين أكثر مما عرفه المسؤولون الصهاينة عن العرب قبل وعد بلفور. وفي تلك الأيام كان يهود أوروبا الوسطى يفرُّون من مذابح الفترة المتأخّرة من القرون الوسطى إلى جنّة شرقية من المصالح المتقاربة، وما زلنا نحن نفرّ من عواقب تلك الحقبة[2].

ينطوي وضع آرندت للفلسطينيين في نفس الموقع البنيوي للفلاحين البولنديين على أهمية وإن لم يكن موفقًا: فوصفها لـ «اليهود» بأنّهم جامعو ضرائب يكشف منظورها التأريخي القوموي تمامًا كما يكشف زعمها بجهل المسؤولين الصهاينة بالعرب الفلسطينيين جهلها بالتاريخ الصهيوني. لكن المحدودية المفاهيمية الأبرز في كتابات آرندت عن اليهود والصهيونية يتمثل باعتقادها المستمر بأن الصهيونية والاندماجية اليهودية متعارضتان بدل أن تكونا متكاملتين. وبرغم انتقادِها الحاد للممارسات الصهيونية إلا أنّ إخفاقها الأكبر كان في إصرارها على تذكر العبرانيين على أنهم أسلاف اليهود، وتشيئ اليهود الأوروبيين على أنّهم شعبٌ بصفة عابرة للتاريخ. فكون الصهيونية أرادت تحويل اليهود معياريًا normalizing ليصبحوا كسائر الأمم كان مشروعًا ناصرته آرندت بحماس؛ حتى أنها استشهدت برواية **القلعة** لكافكا لدعم حجتها[3]. وقد انبنى حماسها للمؤسسة الصهيونية المركزية للفصل العرقي، الكيبوتس (أو ما يشيرُ إليه دومينيكو لوسوردو، محيلًا إلى آرندت

(1) حول علاقة آرندت المعقّدة بالصهيونية انظر:
Richard J. Bernstein, «Hannah Arendt's Zionism?», in **Hannah Arendt in Jerusalem**, ed. Steven E. Aschheim (Berkeley: University of California Press, 2001), 194 _ 202.

(2) Hannah Arendt, «Antisemitism», in Arendt, **The Jewish Writings**, 58 _ 59.

(3) Arendt, «The Jew as Pariah», in Arendt, **The Jewish Writings**, 291 _ 95.

الشابة عندما كانت معادية للصهيونية، بأنه «اشتراكية عرق الأسياد»)[1]، على أن الكيبوتس هو عبارة عن مؤسسة تحويلية تحوِّل اليهود من ساميين ذوي قيمة سلبية إلى أوروبيين معياريين ذوي قيمة إيجابية. وقد احتفت بهذا على أنه «الإنجاز الأعظم» للصهيونية، وأنه بالذات «خلق نوعًا جديدًا من الناس ونخبة اجتماعية جديدة أدت إلى مولد أرستقراطية جديدة اختلفت بشكل كبير عن الجماهير اليهودية في فلسطين وخارجها في عاداتها وأنماط سلوكها وقيمِها وطريقة حياتها، وقد اعترفَ السكان [اليهود في فلسطين] بجلاء بادعائها الزعامة في المسائل الأخلاقية والاجتماعية»[2]. فكون الصهيونية قد حوّلت اليهودي إلى ما يُسميه العالم النفساني الإسرائيلي بنيامين بيت هلحمي (Benyamin Beit-Hallahmi) بـ«نقيض اليهودي» وحوّلت الفلسطيني إلى اليهودي لم يردع آرندت عن مناصرة هذه الفكرة الصهيونية المركزية.

ولكن كيف أُنجِزَ تحويل الفلسطينيين هذا؟ يحدّدَ إدوارد سعيد مداخلته في هذا الصدد عند تقاطع الساميّة. ويؤكِّدُ أنه «ما لم يُشدّد عليه بصفة كافية في تواريخ اللاساميّة الحديثة هو شرعنة الاستشراق لتشخيصات كهذه من عصور قد عفى عليها الزمن و...الطريقة التي واظبَت فيها هذه الشرعنة الأكاديمية والفكرية حتى العصر الحديث في النقاشات حول الإسلام والعرب أو عن الشرق الأدنى»[3].

يقول برنارد لويس في كتابه **الساميون واللاساميون** أن «ثمة حجة تطرح أحيانًا مفادها أنه لا يمكن للعرب أن يكونوا لاساميين لأنهم هم أنفسهم ساميون. هذه العبارة كما هو جليٌّ بلا معنى بحدِّ ذاتِها، والحجة التي تدعمها خاطئة من ناحيتين. فأولًا ليس لمصطلح «السامي» معنى عندما يطبّق على مجموعات غير متجانسة كالعرب أو اليهود، والواقع أنّه يمكن المحاججة أن استعمال مصطلحات كهذه هو في حدِّ ذاته علامة على العنصرية، وبالتأكيد علامة إما على الجهل أو سوء النية». أتفق تمامًا مع حجة لويس هذه وأُضيف أنه يمكن أن يُقال شيء مشابِه عن اليهود. فالحقيقة، وتبعًا للويس، يمكن دحض الحجة التي تطرح أحيانًا أنه لا يمكن لليهود أن يكونوا لاساميين لأنّهم هم أنفسُهم ساميون على نفس

(1) Domenico Losurdo, **Liberalism: A Counter-History**, trans. Gregory Elliott (London: Verso, 2011), 180.

(2) Arendt, «Peace of Armistice in the Near East?» in Arendt, **The Jewish Writings**, 443.

(3) Said, **Orientalism**, 262.

الأُسس، أي لانعدام المعنى لمصطلح «سامي» عندما يُطبّق على مجموعة غير متجانسة كاليهود، كما يحاجج لويس نفسه.

لكن لويس يُضيفُ شرطًا لجعل الاستخدام الذي قمتُ به للتو لحجته غير مقبول. فهو يذهب إلى أن السبب الثاني لتهافت الحجة الثانية هو أن «اللاسامية لم تكن أبدًا في أي مكان منشغلة بأي أحد عدا اليهود، وأنها من ثمّ متاحة للعرب كما لأي شعب آخر بوصفها خيارًا إن أرادوا تبنيه»[1]. إلا أن اللاساميّة، وكما أظهرت تواريخ الصهيونية، قد أتيحت دومًا لليهود الذين يسعون إلى أخرنة أنفسِهم والاندماج في المعيارية المسيحية البروتستانتية الأوروبية عبر نبذ السامي في داخلهم، أي يهودِيتهم المفترضة - والسامي في خارجهم، أي العربي الشرقي كما بلوره الاستشراق. وهنا دعني أستذكر وظيفة مرآة فرويد. فإذا كانت اللاساميّة الإندماجية هي المرآة التي تحملها الصهيونية وتضعها في وجه الأوروبيين غير اليهود، فإن ذلك، كما يصرُّ فرويد، هو لمجرد «تشجيعهم وإلهامِهم» أن يروا أنفسهم منعكسين في الصورة المرآوية كشخصية (نقيض) اليهودي القومي والمندمج في الثقافة الأوروبية. وبهذا الاعتبار، فإن اللاساميّة هي أيضًا متاحة لليهود كما هي متاحة للعرب لو أرادوا استخدامها.

كانت آراء فرويد الخاصة عن الساميّين متنافرة مع محيطه الفكري، إذ لاحظ سعيد أنه:

> **كانت لفرويد أفكاره الخاصة عن غرباء أوروبا، وكان أبرزهم موسى وهنيبعل. فكلاهما كان ساميًا، طبعًا، وكلاهما (وخصوصًا هنيبعل) كان بطلًا لفرويد بسبب جرأتهما ومثابرتهما وشجاعتهما. ويُصدم المرء وهو يقرأ كتاب موسى والتوحيد بافتراض فرويد العارِض تقريبًا (والذي ينطبِقُ أيضًا على هنيبعل) أن الساميّين بالتأكيد لم يكونوا أوروبيين... وأنهم كانوا، في نفس الوقت، قابلين للاندماج بطريقة ما في ثقافتها بصفتِهم غرباء سابقين. وهذا مختلف كليةً عن النظريات حول الساميّين التي ناصرها مستشرقون كرينان[2].**

وفي آخر حياته، كما رأينا في الفصل السابق، ذهب فرويد بعيدًا إلى حدّ محاولة إنقاذ يهود العصر الحديث من الساميّة. فقد أصرّ على أن اليهود الأوروبيين لم يكونوا «آسيويين

(1) Bernard Lewis, **Semites and anti-Semites**, 117.

(2) Edward W. Said, **Freud and the Non-European** (London: Verso, 2003), 16 _ 17.

من عرق أجنبي كما يعتقد أعداؤهم، وإنما هم يَتكوَّنون من بقايا شعوب البحر الأبيض المتوسط وورثة للحضارة المتوسطية»[1].

في النصف الأول من القرن العشرين استمرّت اللاساميّة في التركيز على شخصية اليهودي بينما سيركز رديفها، الاستشراق الكولونيالي، على العربي والمسلم، اللذين خُلِطا دومًا على أنّهما واحد، وعلى أنه السامي المفضّل. وفي أعقاب المحرقة النازية ونهاية الاستعمار سيتراجع الاثنان ولكن مؤقتًا فقط. فسرعان ما ستظهر اللاساميّة والاستشراق مرة أخرى وسيكون لهما موضوعا رئيسًا واحدًا هذه المرة، السامي المُعرقن، ألا وهو العربي والمسلم، منظورًا إليهما معًا على أنّهما واحد في هذا الاقتصاد العرقي. وسرعان ما ستكتسب هذه اللحظة التحويلية في أوروبا وأميركا، التي تعزّزت أثناء وبعد حرب 1967، زخمًا إلى حدّ أن العرب، عشية حرب 1973 والمقاطعة النفطية، قد أضحوا، كما لاحظ سعيد، يُقدّمون في الغرب على أنّهم يحملون «ملامح (ساميّة) بوضوح: فالأنوف المعقوفة بحدة والنظرة الشريرة على وجوههم ذات الشوارب هي تذكيرٌ جلي (لشعب من غير الساميّين بالأساس) بأن «الساميّين» كانوا سبب مشاكلـ «نا»، التي كانت في هذه الحالة نقص الوقود أساسًا. وقد كانت عملية نقل العداوة الشعبية اللاساميّة من هدف يهودي إلى هدف عربي سلسة للغاية، حيث بقي الهدف جوهريًا نفسه»[2]. وهنا يطرحُ سعيد تاريخ اللاساميّة لُيبيِّنَ ما توصّل إليه في دراسته لتاريخ العرب، وخاصةً الفلسطينيين. وفي سبيل إيضاح ما يعنيه، فقد صرّح سعيد أنّ ما تُنتِجه التقديمات الاستشراقية واللاساميّة بوصفِها للعربي على أنه «قيمة سلبية» و«قاطعٌ لوجود إسرائيل والغرب... وبصفته عائقًا قابلًا للتجاوز لإنشاء إسرائيل في عام 1948» هو مفهومٌ معيّن للعربي مرتبطٌ أنطولوجيًا باليهودي إذ: «يتم إدراك العربي الآن على أنه ظِلٌّ يتبعُ اليهودي. وفي ذلك الظِّل - حيثُ العربي واليهودي هما ساميان شرقيان - يمكن وضع أي عدم ثقة تقليدية وكامنة يشعرُ بها الغربي تجاه الشرقي. ذلك أن يهودي أوروبا ما قبل النازية قد تفرّع إلى فرعين: ما لدينا الآن هو بطلٌ يهودي تم تشكيله من قبل حالة عشق، قد أعيدَ تشكيلها، للمستشرق المغامر - الرائد -...، وظِلّه المتسلِّل المُخيف والغامض، الشرقي العربي»[3].

(1) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, in **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud** (London: Hogarth Press, 1953 _ 74), 23:90.

(2) Said, **Orientalism**, 286.

(3) المصدر نفسه.

يحثُّنا تحليل سعيد على ألّا نتذكر أو ننسى الاستشراق، أو المسلم، أو العربي، أو بالنهاية الفلسطيني، دون أن نتذكر نسيان التاريخ اليهودي الأوروبي وتاريخ اللاساميّة الأوروبية في سياق الاستعمار الأوروبي، الذي جعل ويجعل كلّ هذه التحولات التاريخية ممكنة والذي يُعبئ ذات الخطابات التي تُنتِجُها كحقائق. فقد توسع أرشيف تصوير العربي والفلسطيني، المتوفر بسهولة، على أنهما المسلمان الرئيسان باضطراد، خصوصًا في أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وصعود «رهاب الإسلام»، ليشمل كافة المسلمين عبر العالم.

الإبراهيمي والسامي

ربما كانت لفرويد الفرضية الأكثر إبداعًا عن العلاقة بين أصول إله الأديان التوحيدية والساميّين. فإذا كان السرد القائم على التسلسل التاريخي يقدم العرب، عن طريق الإسلام، على أنهم قد أعادوا تلخيص إله اليهود والمسيحيين باعتباره إلههم، فإن فرويد يدّعي أن إله اليهود لم يكن فقط استقراءً للإله المصري آتون وإنما أيضًا للإله يهوه، الذي قامت القبائل اليهودية «بتبنيه... ربما من القبيلة العربية المُحاذية من المِدْيَنيين»، في بلد «جنوب فلسطين، بين المخرج الشرقي من شبه جزيرة سيناء والحدود الغربية للجزيرة العربية»[1]. ويبدو أن هذا ينطبق أيضًا على موسى، الذي لا يرى فرويد أنّه مصري فحسب بل، ذلك أن ثمة موسى آخر، وكان أيضًا مِدْيَني عربي - يُشكّلُ مع موسى المصري من سيُصبِحُ النبي التوراتي[2]. ويبدو في الحالتين أن الساميّين وأنبياءهم وآلهتَهم، أو إلههم، كانوا مرتبطين ببعضهم البعض منذ قديم الزمان.

ولكن إذا كانت المسألة الساميّة تجمع اليهود والعرب وحتى المسلمين مؤخرًا (الذين لم يُعتبر أغلبهم من الساميّين أبدًا في الفيلولوجيا والعرقوية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) بتراتبية مع الآرية، فقد بدأت التوحيدية الساميّة، الجامعة لليهود والمسيحيين والمسلمين، تُشفَّرُ حديثًا على أنها جزء من المصطلح الحديث «الديانات الإبراهيمية». ورغم أن مفهوم «اليهو - مسيحي» المعاصر، الذي بدأ التشديد عليه إبان الحرب العالمية الثانية،

(1) Freud, **Moses and Monotheism**, 33.

(2) المصدر نفسه، 35. حول الإرهاصات الفكرية السابقة على فرويد في مسألة موسى والتوحيد انظر: Jan Assmann, **Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

وخصوصًا من بعدها، أراد أن يستثني المسلمين من التحالف الجديد، إلا أن مفهوم «الإبراهيمي» المعاصر، وإن كانت هيمنته أقل من «اليهو - مسيحي»، سعى إلى دمجهم.

دعنا نتذكر أن «سام»، الذي يعني «اسم»، والذي اشتُقّ منه مصطلح «السامي»، هو الابن التوراتي لنوح، وأن إبراهيم منحدر مباشرة من سام عن طريق ابنه أرفخشذ. وسام وإبراهيم هما شخصيتان توراتيتان تمت عَلمنتهما بتردد في تراث عصر التنوير. وقد يكون غوتولد إفرايم ليسينغ (Gotthold Ephraim Lessing) الذي دشّن في روايته **ناثان الحكيم** في 1779 تقليدًا مسيحيًا (أم أنه يتعيّن علي أن أسمّيه «تنويريًا» أو حتى «ليبراليًا»؟) لم يُسمِّه، يصّر فيه على أن الأديان التوحيدية تتوافر على قواسم مشتركة مع بعضها البعض، إلا أنه تُرِكَ للمستشرق ماسينيون أن يُعمِّدَها بـ «les trois cultes Abrahamiques» (العبادات الإبراهيمية الثلاث) في مقاله الصادر عام 1949 «Three Prayers of Abraham» (صلوات إبراهيم الثلاث)[1]. وإذا كان الساميون والآريون قد جُمِعوا في نفس الوقت في النظريات العرقية على أنهم آخر جذري لبعضهم البعض، فإن الإبراهيمي قد مضى في إقامة الصلات فيما بينهم جينيالوجيًا على أنّهم نفس الشيء وعينه، أو على الأقل هكذا أمِلَ ليسينغ.

وخلافًا للساميّة التي تمركزت على اللغة والعرق كأثر أنطولوجي، فإن الإبراهيمي سيقوم بربط ووصل ما كان منفصلًا تحت لواء التوحيدية من حيث هي دين religion حرفيًا، حيث إن الأصل اللغوي لكلمة religion هو أنه الشيء الذي يربط، أو ما أشار إليه المستشرق هـ. أ. ر غيب، في إشارة إلى ماسينيون، بأنّه «مجتمع الأصول الإبراهيمانية»[2]. وقد انصب اهتمام ماسينيون على تذكير المسيحيين بالمطالبة بإرثهم الإبراهيمي الذي كانوا قد نسوه. وقد كان استدعاؤه لإبراهيم على أنّه الجد المشترك يهدف إلى طمس الاختلاف وتأكيد التطابق والتماهي، أو على الأقل، القواسم المشتركة:

في تلك اللحظة عندما جعلنا الرعب، الذي يُخفي عنا اقتراب نهايتنا الأخيرة، نتجه إلى دواخلنا ونعود إلى أصولنا، وعندما تجبرنا النوايا الشريرة والسامة لخلافاتنا أن نبحثَ مرّةً أخرى عن أجدادنا المشتركين، فمن الحكمة أن نأخذ مرةً أخرى

(1) Louis Massignon, «Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants», in **Parole Donnée** (Paris: Julliard, 1962), 261. See Jacques Derrida, «Hostipitality», in **Jacques Derrida: Acts of Religion**, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 369.

(2) Said, **Orientalism**, 265.

بالراوبط في السلسلة الروحية للشُهود الأنقياء الذين نعتمد عليهم...والذي يعود بنا مرة أخرى إلى إبراهيم، وبطريقة أجرأ من قبلها كلما ازداد حالنا يأسًا[1].

ويؤكِّدُ ماسينيون على أنه «قد تواصل استدعاء إبراهيم على أنه أبوهم، من قبل الاثنا عشر مليون يهودي المختونين، الذين يتوقون لاستملاك الأرض المقدسة لأنفسِهم وحدَهم، والتي قد وُعِد بها [إبراهيم] منذ أمدٍ بعيد، ومن قبل الأربعمئة مليون مسلم الذين يثقون بصبر في إله [إبراهيم] عن طريق ممارسة صلواتِهم الخمس اليومية، وخُطَبِهم وجنائزهم وحجّهم. وليس لليهود أكثر من الأمل، ولكنه إبراهيمي. وليس للمسلمين أكثر من الإيمان، ولكنّه إيمان إبراهيم بعدالة الله (فوق كلِّ الأوهام الإنسانية)»[2].

أما دور المسيحيين غير المختونين، أي، أولئك الذين لم يحافظوا على العهد مع إله إبراهيم، كما فعل اليهود والمسلمون والمسيحيون «الشرقيون»، فهو دورٌ تاريخي، ألا وهو دور الحب، الذي يمكن أن يُعلّموه لإخوتِهم في إبراهيم (ولنتذكر هنا أحد تفسيرات فرويد للاساميّة، على أنّها بالذات قد نجمت عن رعب شعر به الأولاد المسيحيون عندما سمعوا بختان الأولاد اليهود، ما أوّلوه على أنّه إخصاء، وهو ما يفسر الاحتقار الذي يشعرون به تجاه الرجال اليهود)[3]. كان سياق دعوة ماسينيون لبيداغوجيا مسيحية للحب، الذي كان بامكانها أن تمنع، إلا أن غيابها أدى إلى فشلها في منع، البغضاء بين اليهود والمسلمين، هو «الحرب المروعة» في 1948. ورغم ذلك فإن هذا الدور المسيحي التاريخي يبقى ضروريًا بسبب الجغرافيا. ويذهب ماسينيون إلى أن:

جغرافيا اليوم، شأنها شأن التاريخ، تقرّبنا من إبراهيم بلفت انتباهِنا إلى المقام الرفيع للإنسانية الذي بدأ بإنسانيته... وهنا تكمن العودة الجسدية للأخوين المتعاديَيْن إلى المكان المُختار لإعادة بعثِهما (المسجد الأقصى عند المسلمين، والمعبد عند اليهود، الواقعين على بعد 150 مترًا من بعضهما على نفس الحرم)؛ وعلى بعد 350 مترًا فقط من كنيسة القيامة للمسيحيين، الذين، لأنهم لم يُطوِّروا وعيًا كافيًا بـ«تبنيهم الإبراهيمي» فليسوا معنيين بالعودة إلى القدس لانتظار مجيء الرّب. ورغم هذا

(1) Massignon, «Three Prayers of Abraham», in **Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon**, selected and introduced by Herbert Mason (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), 6.

(2) المصدر نفسه، 7.

(3) Sigmund Freud, «Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy», in **The Standard Edition**, 10:36n.

ويكرر فرويد تفسيره هذا في كتاب **موسى والتوحيد**. انظر: **Moses and Monotheism**, 90.

فللمسيحين هنالك في القدس شهودٌ عربٌ على إيمانهم، والتقارب الجغرافي للحجاج من الديانات الإبراهيمية الثلاث في نفس وذات الأرض المقدسة، ساعين للعثور هناك على تلك العدالة التي وجدها إبراهيم في إلهه من خلال محنته الثلاثية، أدّى في العام الماضي إلى حرب مروعة. لماذا؟ لأن المسيحيين لم يُنجِزوا بعد مسؤوليتهم التامة تجاه إخوتِهم في إبراهيم. لأنهم لم يشرحوا لهم بعد كيف يُحبّون الأرض المقدسة، الذي هو أحد الشرطين للوعد الذي أُعْطِي لإبراهيم[1].

لاحظ هنا أن ماسينيون يُصوِّر الجميع على أنهم غرباء عن القدس وأن الجميع يسعى للعودة إليها. فالفلسطينيون المقدسيون، مسلمون ومسيحيون على السواء، يصورون على أنهم غرباء عن مدينتهم التي ينحدرون منها، شأنهم شأن اليهود (الأوروبيين) والمستعمِرين.

زُعِمَ مؤخرًا أن مفهوم «الديانات الإبراهيمية» له وجود إسلامي مسبق. وقد حاجج جوناثان ز. سميث بأنه قد «تم تبنيه... من خطاب المسلمين»، وهو ادعاءٌ سيتبناه بدورِهم أولئك الذين سعوا مؤخرًا أن يُنظِّروا للإبراهيمي على أنّه ذلك الذي يربط ويفصل اليهود والمسيحيين والمسلمين[2]. ففي مقدمته لأعمال دريدا عن الدين يعتمد غيل أنيدجار على زعم سميث بأن «مفهوم الإبراهيمي، كمفهوم (أهل الكتاب)، ذو أصول إسلامية. فهو مفهوم قديم أُحيِيَ أحيانًا، كما لاحظ دريدًا، في أوروبا (كيركغارد، طبعًا)، ربما مؤخرًا من قبل أستاذ الإسلاميات المهم لوي ماسينيون»[3]. فماسينيون، حسب علمي، تكلّم فقط عن «الإيمانات الإبراهيمية faiths» أو «التعبد» أو «العبادات»، وليس عن الأديان، وإن كان دريدا، في نقاشه لأعمال ماسينيون، يجعل استخدام الأخير لمصطلح «العبادات» الفرنسي cultes على أنّه «الأديان»[4]. وهذا استبدال غريبٌ نظرًا لمعرفة دريدا ومعالجته لتاريخ مفهوم «الدِّين». فكلمة culte (العبادة) الفرنسية، شأنها شأن كلمة cult (عبادة) الإنكليزية، قد اشتُقَت من كولتوس cultus وكوليري colere باللاتينية المرتبطة بكلمة cultivate بمعنى الزراعة أو التهذيب، وهو نفس الجذر لكلمة ثقافة أو تراث culture. ولكن **القرآن** (أو «الإسلام»،

(1) المصدر السابق، 8.

(2) انظر:

Jonathan Z. Smith, «Religion, Religions, Religious», in **Mark C. Taylor, Critical Terms for Religious Studies** (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 276.

(3) Gil Anidjar, «Introduction: 'Once More, Once More': Derrida, the Arab, the Jew», **in Jacques Derrida:**, Acts of Religion, 3.

(4) Jacques Derrida, «**Hostipitality**», 369.

إذ يُزعَمُ أن المصطلح يُشيرُ كناية إلى «**القرآن**») لا يذكر إطلاقًا الإيمانات أو الديانات «الإبراهيمية»، أو «الأديان الإبراهيمانية»، كما استخدم إدوارد سعيد المصطلح في كتاب **الاستشراق**[1]، واستدعاء **القرآن** لـ «ملة إبراهيم»، حيثُ تُحيل الملة إلى «تقاليد» و«عادات» و«طريق» إبراهيم (حيث لا يوجد ذكر لـ «دين إبراهيم» في **القرآن**)[2]، ليشمل جميع الأنبياء من إبراهيم إلى موسى إلى عيسى ومحمد، والذي يقدم عادة كدليل على مفهوم «الديانات الإبراهيمية»، لم يكن بالضرورة أو على الإطلاق إشارة إلى شمل وضمّ المسيحية واليهودية كدينيْن (وإن كان النص القرآني دائمًا يشمل ويضم تقاليد وأنبياء اليهودية والمسيحية اللتين اعتبر أن كتبهما المقدسة قد أضحت، نسخًا محرّفة من نفس كلمة الله المُنزلة في **القرآن**)، بل بالأحرى للتأكيد على الإسلام الأصلي الذي بشّر به إبراهيم وموسى وعيسى والذي انتموا له والذي انحرفَ عنه اليهود والمسيحيون (يُعلِنُ **القرآن** أن ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾[3]. والواقع أن **القرآن** لم يستخدِم أبدًا كلمة دين بصيغة الجمع إطلاقًا، حاصرًا استخدامها في المفرد. حيث ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[4]. ولا يعني هذا أنه ليس ثمّة دينٌ آخر لغير المؤمنين بالله (أي المشركين وعبدة الأوثان الذين هم غير المسيحيين أو اليهود). فالحقيقة أن ثمّة دين لغير المؤمنين، كما يعلن **القرآن**: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾[5]. وإذا كان **القرآن** يتضمن الكتب المقدّسة لليهودية والمسيحية ويتعداها ليحل محلها إلا أنه لا يدعو المسلمين أن يحلوا محل اليهود والمسيحيين، بل بالأحرى يدعوهم لشملهم وضمهم لمجتمع المؤمنين بصفتهم «أهل الكتاب».

وسواء أكان بمعنى التهذيب أو الربط، كما يكشف الأصل اللغوي لكلمتي cult و religion

---

(1) Said, **Orientalism**, 268.

(2) والحقيقة أن **القرآن** واضحٌ في هذا في سورة الأنعام، آية 161: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ ﴾. وحسب **القرآن** فإن كلمة حنيف تُشيرُ إلى الشكل الأقدم من العبادة التوحيدية، التي يعرّفها **القرآن** باسم «الإسلام».

(3) **القرآن الكريم**، آل عمران، آية 67.

(4) **القرآن الكريم**،الأنعام، آية 19. ولكي يدعم أنيدجار زعمه الباطل بأنه لـ «الأديان الإبراهيمية» (بالجمع، وليس حتى بالمفرد) أصل «إسلامي»، بدل من أصل استشراقي، وأن كلمة «ملة» و«دين» لهما نفس المعنى والمغزى بالعربية، التي (يسيئ) فهمها بالإنكليزية بأنها «religion»، فإنه يحيل إلى دراسة لا تقدم استنتاجًا حاسمًا في هذا الموضوع كتبها جيرالد هوتينغ، وهو مستشرق تدرّبَ على يد برنارد لويس (وعلى دراسة لغاي سترومسا، وهو باحث إسرائيلي متخصص في اليهودية يدرّس في الجامعة العبرية). انظر:
Gil Anidjar, «Yet Another Abraham», paper presented at Columbia University, **Middle Eastern, South Asian, and African Studies Departmental colloquium**, Fall 2011, 8 December 2011, 3n.

(5) **القرآن الكريم**، سورة الكافرون، آية 6.

على الترتيب، إلا أنه ليس لـ «الإسلام» في نصه المقدس أو في تاريخه الثيولوجي مفهوم التهذيب أو الربط الإبراهيمي، بل ما هو أهم هو إصرار **القرآن** في تعريفه وفي أصله اللغوي نفسه على أن الإسلام مفهوم يحكم على طبيعة الأفعال، ويحاسب؛ فهو دين مستمر، من حيثُ هو دِين/ دَيْن، و«تسليم لله» (ما يُترجَمُ غالبًا استشراقيًا، كما رأينا في الفصل السابق، بأنّه «خضوع» و«إذعان» بدل «تسليم»). والفهم الغالب في الثيولوجيا الإسلامية، بما يتعلّقُ بإله المسلمين وبإبراهيم (القرآني)، هو أنه لا يمكن أن يكون هنالك غير دين واحد، وهو ما يُسلِّمُ البشر إلى الله. ولا يعني هذا أن إبراهيم ليس مهمًا في **القرآن** أو في السنة أو الأدبيات النبوية بل، على العكس، فلإبراهيم أهمية كبرى فيها. فالفكرة هنا هي ليست أكثر من أنه لا مفهوم «religion» (فضلًا عن «religions») ولا مفهوم «الدين» منسوب أو قابل للنسبة لإبراهيم، رغم أنه يُقدّم على أنه النبي الأول الذي عبد الله الواحد ولبّى نداءه[1].

ماذا إذًا عن الإبراهيمي؟ ولماذا يتم إسقاط الإبراهيمي، أو على الأقل «الديانات الإبراهيمية»، التي - يتضح أن لها أصلًا استشراقيًا وليس إسلاميًا، على «الإسلام»؟[2] أحاجِجُ بأن مفهوم «الدِّيانات الإبراهيمية» هو حيلة شمل وضم أخرى غير مقنعة، مهمتها الإبقاء على وتعزيز استثناء السامي، بينما تقوم بحشد المسلمين كلّهم، وليس فقط العرب منهم، تحت لواء السامي. ومن المؤكّد أن هذا ليس ناتجًا عن فكرة أن «حيثما يظهر الدين فإن العِرق يكاد أن يختفي»[3]. بل وعلى النقيض من ذلك، يقوم ماسينيون، كما هو متوقّع، بربط الإبراهيمي بالسامي مسبقًا:

> **إن اكتشافات علم الأثار الساميّة تجعلنا أقرب فأقرب من الاستمرارية في الخطوات التي اضطّر التاريخ «الخارجي» لعبورها للحاق بالوسط الإبراهيمي وتؤكِّدُ أكثر فأكثر على الشخصية الاستثنائية والديمومة الأحادية للمجموعتين المختونتين، اليهود والعرب، في مواجهة المرتد المسيحي**[4].

---

(1) انظر الدراسة الوافية لمكانة إبراهيم في الأدب الثيولوجي الإسلامي الذي كتبها تهامي العبدولي، **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001).

(2) ليس هذا غير شبيه بالتسمية الأوروبية المسيحية «ساراسين»، التي تعني العرب، وقد أسقطت على العرب أنفسهم الذين قيل إنهم زعموا أنهم أبناء سارة. والواقع أن «القديس جيروم (سفر حزقيال، 8، 25) يرى أن السراسين هم Agereni (الهاجريون، أبناء هاجر) «الذين يُطلقُ عليهم الآن السراسين، الذين أخذوا لنفسهم اسم سارة» (OED,S.v «Saracen»).

(3) Anidjar, **Semites**, 21.

(4) Massignon, «Three Prayers», 7.

وفي تحليله لمفهوم الإبراهيمي، يُخبِرُنا أنيدجار أن:

هذا المفهوم العتيق... قد اعتُبِرَ إما أنه الجذر الأصلي والجامع للإيمانات التوحيدية الثلاث أو أنه، وهو الأكثر رواجًا، الفروع (الثلاثة) من إيمان واحد. وهو يقترِحُ استعادة الجذور المغروسة في الأرض؛ وإعادة احتلال وتجمّع موقع للمعية togetherness المرحِّبة، حيث يمكن للفروع القديمة الساقطة أن تعود إلى الحياة... وربما تعِدُ هذه العودة، على الأقل، بالمعية التي بُعِثت وبتمكين «الدِّين» religion، ولكنها تمأسس أيضًا إمكانية المقارنة في ظلّ شخصية إبراهيم المُوَحَّدة زعمًا، والذي يظهر اسمه في الكتب المقدسة الثلاث. ويصعب على الخطاب الحديث لحقل الأديان المقارنة، الذي جعل ما هو غير متناسق قابلًا للمقارنة، أن يظهر مستقلًا عن النزاعات القروسطية اليهودية والمسيحية والمسلمة التي أتاحث الدين/ الأديان الواحد/ الثلاثة بطرقٍ مختلِفة ومُعقّدة. ورغم هذا فإن الإبراهيمي ليس ببساطة وجهًا يمكن أن يُلملَمَ على أنه ثيمة واحدة من بين أخرى. فالإبراهيمي هو شرط «الدين» religion بذاته[1].

بالنسبة إلى أنيدجار فإن هذه الشَّرطِية هي نتيجة فصل الإبراهيمي وربطه ما بين الثيولوجي والسياسي في نفس الوقت. وبالفعل، فإن أنيدجار يُضيفُ أن الإبراهيمي بالنسبة إلى دريدا «يفصِم ويقطِعُ الحركة المقسّمة التي تُشكِّلُ أوروبا - والدين - نفسها حولها»[2].

وبغضِّ النظر عما إذا كان لها أصل إسلامي أم استشراقي، فإن مصطلحي الإبراهيمي والديانات الإبراهيمية كانا سيحملان قيمة كبيرة خارج حدود النظرية الأكاديمية وفي قلب العلاقات الدولية. ففيهم جيمي كارتر، أحد المُغرمين بأخوّة أبناء إبراهيم، كما يُشيرُ بذلك إلى اليهود والمسلمين، النسبة إلى الإبراهيمي على أنها نسبة عرقية، ويعتقد، على غرار ماسينيون، أنه بإمكان المسيحيين أن ينفَذوا إلى إبراهيم عن طريق الإيمان. ويشرحُ هذا في مقابلة أجراها في 2006 على ضوء الهجمات عليه بأنه لاسامي بناءً على آرائه النقدية للسياسات الإسرائيلية:

لقد نظرت دومًا إلى إسرائيل بأنها شعب باركه الله من خلال العهد الذي قطعه مع إبراهيم. وبالمناسبة، كنت قد درّستُ هذا يوم الأحد الماضي.. وذكّرتُ النّاس أن أول أبناء إبراهيم من [هاجر] كان مؤسِّسًا للشعوب العربية عمومًا. ومن الواضح

(1) Anidjar, «Introduction», in **Jacques Derrida: Acts of Religion, 3**.

(2) المصدر نفسه، 7.

أن ابنه الثاني من زوجته سارة كان مؤسِّسَ الشعب اليهودي ثم بعدَ إنشاء الكنيسة المسيحية الأولى شرحَ القديس بولص أن تلك البركات من الله لأبنائه لم تنبنِ على العرق، وإنما على إيمانِهم. وبما أن المسيحيين يعتقِدون ويؤمنون بالله فإننا نصبح إذًا بالإيمان بيسوع المسيح أبناء إبراهيم. ولذلك فالمسيحيون والمسلمون واليهود كلُّهم أبناء إبراهيم وأعتقِدُ أن هذا هو إحدى العوامل التي لا يفهمُها الكثير من الناس خارجَ هذا البلد[1].

رغم ذلك فلم يكن مفهوم أبناء إبراهيم مفهومًا وليد اللحظة استخدمه كارتر لرد وصمة اللاساميّة عن نفسه. بل كان مفهومًا مركزيًا لسياساتِه منذ سبعينيّات القرن العشرين، عندما كانت نفس القوى التي تتهمُه الآن باللاساميّة تعتبِرُه مُحبًا للساميّة. فعندما ألقى خطابه في عام 1979 بمناسبة توقيع اتفاقيات كامب ديفيد بين أنور السادات ومناحيم بيغن، أعلن الآتي باسم الولايات المتحدة: «دعونا الآن نطرح الحرب جانبًا. دعونا الآن نُكافئ كلّ أبناء إبراهيم الذين يتوقون لسلام شامل في الشرق الأوسط. دعونا الآن نستمتِعُ بمسعانا بأن نصبح بشرًا مكتملين وجيرانًا مكتملين، وحتى إخوةً وأخوات»[2]. وقد تم في واقع الأمر، نشر عدد كبير من الكتب بالإنكليزية حول مفهوم أبناء إبراهيم كمفهوم يشمل الجميع منذ بداية الثمانينيّات، وذلك على الأرجح لتحقيق تلك البشرية الأكثر اكتمالًا التي أصرّ عليها كارتر. وعلى الرغم من تعاطفي مع مشاريع كارتر ودريدا وماسينيون التي تسعى لإنهاء الاضطهاد أو ما يمكن أن يطلقوا عليه اسم «النزاع» أو «العنف»، إلا إنني غير مرتاح لما يتعيّن أن ينساه طرحُهم بأن الإبراهيمي هو صلة البنوّة والتبني بين المجتمعات التوحيدية الثلاثة كي يتحقق ذلك، ألا وهو نسيان أن طرح الإبراهيمي مرتبط بالساميّة، وبالسامي.

ولعلّه يجدر بنا العودة إلى ماسينيون. فربما كان المصطلح الذي ابتكره ماسينيون نتيجةً لإيمانه الكاثوليكي، الذي كان له الأثر الكبير عليه طوال حياتِه، أو نتيجة لشغف استشراقي من نوع آخر، أو خليطًا بينهما. فقد عبّر دريدا في نقاشه لمفهوم ماسينيون عن الإبراهيمي،

(1) Riz Khan, «An Interview with Jimmy Carter», transcript of 12 December 2006 interview on Al-Jazeera, Counterpunch, 14 December 2006, **http://www.counterpunch.org/khan12142006.html** (accessed 14 February 2014).

(2) Remarks by President Jimmy Carter at the Signing of the Peace Treaty between Egypt and» Israel», 26 March 1979, **http://www.historyplace.com/specials/calendar/docs-pix/mar-carter-cdavid.htm** (accessed 14 February 2014).

الذي يخوض فيه أثناء نقاشه لكتابات إيمانويل لفيناس، عن ضرورة «الإجابة على اهتمام قد تتقاسمه معي، كما أتصور، فيما يتعلّق بالحذف، إن لم يكن بالاستثناء، وعلى أي حال، بالصمت الفاعل الذي يقوم من خلاله [مشروع البدالية Badalya لماسينيون، الذي يشمل فيه العرب المسيحيين]، بطمس وسجن وخنق كل الأُخُوّة مع أولئك الذين لهم الحق بالنهاية أن يظهروا في جبهة الصلاة الإبراهيمية، أي اليهود»[1]. ورغم أن دريدا يريد، من ناحية، الإحالة إلى اهتمام ماسينيون باللاجئين الفلسطينيين لحرب 1948 (اهتمامٌ لا يبدو أن دريدا نفسه يشاركه به) بالاستشهاد بمدخل من يومياته من عام 1949 (بينما يزعم دريدا خطأً أن مقالة «الصلوات الثلاث» كُتِبت في عام 1923)، إلا أنه أراد في نفس الوقت أن يذكِّر القرّاء بدلائل على موقف ماسينيون من اليهود. ويختم دريدا بأن كاثوليكية ماسينيون البرجوازية الفرنسية «التي يمكن للمرء أن يُضيفَ إليها خصائص أخرى، تترك لدينا شعورًا بشيء من احتمالِ اللاساميّة [في فكره]»[2]. هنا يُريدُ دريدا أن يُصرّ على أنه ينبغي للإبراهيمي أن يكون شاملًا للجميع، بإثبات كيف أنّه، عند ماسينيون، كان ينزلِقُ أحيانًا إلى الاستثناء، إلى مكان يستثني اليهود.

ورغم أن دافِع ماسينيون في استحضار الإبراهيمي كان نتيجة الحب المسيحي المُعلن ذاتِيًا تجاه بقية أبناء إبراهيم والمشوب بمعيار عرقي، إلا أن آراء لفيناس عن الفلسطينيين كانت أيضًا غير مريحة. إلا أنه لا يبدو أن دريدا يُبدي اهتمامًا شبيهًا بأخلاقيات لفيناس المُعادِية للفلسطينيين، والتي تستثني الفلسطينيين (من حيث هم مسلمين) من الإبراهيمي بقدر ما يُبديه تجاه لاساميّة ماسينيون المحتملة، رغم أنّه حريصٌ على تذكيرنا أن «لفيناس يكن احترامًا عظيمًا للإسلام»[3].

وآراء لفيناس عن الصهيونية مهمة في هذا الصدد، حيثُ يُقدِّمُ الصهيونية على أنها حركة تنحو إلى السياسات الاخلاقية، أو ما يصطلِحُ عليه بـ «السياسات التوحيدية بالله»[4]. فعندما سُئِلَ من قبل شلومو مالكا في برنامج إذاعي بُعيدَ مذبحتي صبرا وشاتيلا في عام 1982

(1) Derrida, «**Hostipitality**», 418.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 367.

(4) Emmanuel Levinas, «The State of Caesar and the State of David», in **Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures**, trans. Gary D. Mole (London: Athlone Press, 1982).

«أليس التاريخ وأليست السياسة هما محلّ الالتقاء مع «الآخر»، وبالنسبة إلى الإسرائيلي أليس «الآخر»، فوق كلّ شيء، هو الفلسطيني؟». أجابه لفيناس:

إن تعريفي للآخر مختلِفٌ تمامًا. فالآخر هو الجار، الذي ليس بالضرورة من الأقارب، وإن كان ممكنًا أن يكون كذلك. وبهذا المعنى، إذا كنتَ مع الآخر فأنتَ مع الجار. وإذا هاجم جارٌ لك جارًا آخر أو عامله بظلم، فماذا بوسعك أن تفعل؟ عندها تتقمص الآخرية شخصية أخرى، ففي الآخرية نجد عدوًا، أو على الأقل نُواجِه مشكلة معرفة من هو المصيب ومن هو المخطئ، ومن هو العادل ومن هو الظالم. ثمّة أناسٌ مخطئون[1].

هذا الاستثناء الدقيق للفلسطينيين من حيث إنهم مسلمون من الإبراهيمي بالمصادقة على الإرهاب الإسرائيلي في نصرة الجار المسيحي الماروني ضد الفلسطينيين قد برّره لفيناس على أسس أخلاقية، حتى وإن كان سعيد قد اعتقَدَ، في لفتة كريمة منه، أن موقِف لفيناس، شأنه شأن موقف مارتين بوبر من قَبله، كان يفتقر لـ «أبعاد أخلاقية» لا أكثر[2]. ولم يبدُ أيضًا أن دريدا يريدُ أن يقول الكثير، أو حتى أن يقول أي شيء على الإطلاق، عن مذبحتي صبرا وشاتيلا، رغم أنّ أنيدجار، في قراءة ثاقبة لصمتِ دريدا، يُريدُ أن يرغمه على قول ما ينبغي عليه، ولكن ما لا يستطيع (أو يرفُض)، قوله[3].

ولكنني أطرَحُ السؤال مرّةً أخرى: ما هو نوعِ العمل الذي يُؤديه مفهوم الإبراهيمي فيما يتعلّق بمفهوم السامي؟ قبل أن أعرِضَ جوابًا ممكِنًا، دعني أستذكِرُ ما قاله سعيد عن السامي. ففي فهمه أن الأيديولوجيا الصهيونية قد بزَغت كنمط معين للاستشراق وبالتالي للساميّة (أو للاساميّة) في سياق المشروع الكولونيالي لأوروبا، - يقول سعيد إنه «بتتابع الأحداث

(1) Leora Batnitzky, **Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation**, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 153.

(2) Edward W. Said, **The End of the Peace Process: Oslo and After** (New York: Pantheon, 2000), 208.

يتعيّن عليّ هنا أن ألاحظ أنه بعد ثلاث سنوات وعندما كان يتذكّر محادثة مع لفيناس حدثت في مؤتمر في 1965 ذكر دريدا قلقًا عابرًا ساوره بأن لفيناس رأى في نفسه كاثوليكيًا وفي أندريه نيهير بروتستانتيًا، مُغيّبًا «الإسلامي - الإبراهيمي».
انظر: Jacques Derrida, «Avowing the Impossible», in **Elisabeth Weber, Living Together:: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace** (New York: Fordham University Press, 2013), 21.

(3) See Anidjar, «Introduction», in **Jacques Derrida: Acts of Religion**, 25 _ 26.

والظروف تفرّعت أسطورة الساميّة في الحركة الصهيونية إلى فرعين؛ فقد أخذ أحد الساميّين طريق الاستشراق، بينما فُرِض على السامي الآخر، وهو العربي، أن يأخذ طريق الشرقي»[1]. وكانت الرحلة التي تعيّن على السامي أن يقومَ بها منذ الأصول الفيلولوجية في القرن الثامن عشر هي رحلة فصل العربي واليهودي عن الآري حتى قامت الصهيونية بفصم السامي إلى نوعَيْن في القرن العشرين، جاعِلةً واحدًا منهما مُتحالفًا مع الآري والآخر معارضًا له.

وبالنسبة إلى أولئك الذين أدركوا عدم استقامة الوضعية اليهودية من خلال الصهيونية التي حوّلت اليهودي إلى السامي الذي أخذ طريق الاستشراق، فإن طرح مفهوم الإبراهيمي ذو فائدة، وإن كانت غير أكيدة، لإعادة وضع المساواة بين السّامِيَّيْن. وشرح أنيدجار بهذا الصدد أكثر تنبها للتفاصيل الصغيرة فيما يتعلّقُ بدريدا من دريدا نفسه. يختم أنيدجار:

إن هذه السمة للأب الأولي (إبراهيم) التي تفصم نسله، وتنشر مَنْيه، في كيانات مسيّسة مسبقًا، وفي إثنيات مجزّأة، وفي «أديان» religions مطعّمة grafted ومنقطع بعضها عن بعض، لتشهدُ أن هذا الأصل المفصوم دائمًا يخفق في نص دريدا في أن يجمع، وهو يُسجّلُ نفسه في انفجارات عالمية وتاريخية وسياسية. «فلا يمكن لـ «الدين» religion بصفته الإبراهيمي، ونحن نزعم أنّه «ديننا»، إلا أن يلفظنا»[2].

يمكن تحديد نقطة اهتمام دريدا بالإبراهيمي في لحظة الفصم هذه، وقد يكون ألهمه دافع المساواة لتوزيع فهمه للمسيحائية messianism اليهودية (أي انتظارها لمجيء المسيح المخلّص)، التي ينظر لها من المنظار الصهيوني، على كل «الأديان الإبراهيمية» التي يُشيرُ إليها بـ «المسيحائية الإبراهيمية»[3]. ويبدو هذا أكثر وضوحًا عندما يدعو بطريقة غريبة الاحتلال والاستعمار الصهيوني للقدس (التي يُسميها دومًا باسمها العبراني المُلَتَّيَن latinized، أي «جيروسالم»، وليس باسمِها العربي «القدس»، الاسم الذي قد عرِفها به سكانها لمدة ألف وخمس مائة سنة) ومقاومة ذلك الغزو بـ «حرب استملاك أورشليم»[4]. فهذا الوصف، المكرِّر لوصف ماسينيون، يُصور نضال الفلسطينيين المعادي للاستعمار للتشبث بأرضِهم ومساكِنِهم ضد السرقة الصهيونية الاستعمارية - الاستيطانية على أنه،

(1) Said, **Orientalism**, 307.
(2) Anidjar, «**Introduction**», 20.
(3) Jacques Derrida, **Specters of Marx** (London: Routledge, 1994), 210.
(4) المصدر نفسه، 73.

شأنه شأن السرقة الصهيونية، «استملاك» لمدينتِهم. والواقع أن دريدا متسامِحٌ حتى مع العنف المؤسس لإسرائيل الذي أدى إلى نكبة الفلسطينيين، لأنه ليس فريدًا من نوعه، إذ «لم يتم تأسيس أي دولة مطلقًا بدون هذا العنف، بغض النظر عن الشكل أو الوقت الذي أخذه»[1]. ويتذكّرُ دريدا كيف أنّه، وهو طفلٌ، قد سألَ نفسه «هل يمكن لتأسيس دولة إسرائيل الحديثة مع كلِّ السياسة والسياسات التي تبعت ذلك وأكّدته - ألا يكون أكثر من مجرّد مثال من بين أمثلة أُخرى على هذا العنف الأصلي الذي لا يمكن لدولة أن تفرّ منه ، أم أنّه بما أن هذه الدولة الحديثة عزمت أن لا تكون دولة كالدول الأخرى فقد تحتّم عليها أن تمثل أمام قانون آخر وأن تتوسل عدالة أخرى»[2]. ويبدو أن دريدا مالَ إلى تطبيع normalizing إسرائيل بين الأُمَم، الذي كان طبعًا هدفَ الصهيونية المُعلن. فبهذه الروح الديمقراطية الليبرالية والمساواتية يرفضُ دريدا أن يطرحَ المسألة الفلسطينية باعتبارِها المسألة اليهودية ويرفض أن يرى فيها نضالًا وصراعًا ضد الاستعمار على الأرض، وإنما يرى أنها وبدلًا من ذلك «انفلات الإسكتولوجيات [أيديولوجيات نهاية العالم] المسيحائية» من قِبل «الديانات الإبراهيمية» أو ما يدعوه «مثلّث» نهاية العالم[3]. وهو في هذا لا ينحرف عن موقف برنارد لويس، الذي رأى في النضال الفلسطيني ضد الاستعمار الصهيوني «عودة الإسلام»، إلا أن دريدا سيعترضُ على مفهوم «العودة». فبجعل «المسيحائية» الإسلامية أو «الإسلام» المذنب في مسألة معارضة الصهيونية، يبدو أن ثمّة إصرارٌ على التغاضي عن كون النضال ضد الصهيونية يتقاسمه الفلسطينيون المسلمون والمسيحيون والعرب المسلمون والمسيحيون، ولا يناصره بالضرورة كل المسلمين غير العرب. وقد تكون إجابة سعيد على لويس ردًا مناسبًا على دريدا. يستنتج سعيد أنه بالنسبة إلى لويس والمستشرقين بشكل أعم، فإن زعم أن الإسلام، أو أيّة قوة تتحدث باسمه، هي الدافع للنضالات العربية المعادية للاستعمار يعني أن «التاريخ والسياسة والاقتصاد ليست مهمّة» لا أكثر[4].

---

(1) Derrida, «Avowing the Impossible«, 29 _ 30.

(2) المصدر نفسه، 30.
في أطياف ماركس **The Specters of Marx** أصر دريدا أنه «على المرء أن يُحلّلَ.. لا سيما منذ إنشاء دولة إسرائيل، العنف الذي سبقه وشكّله ورافقه وتبعه من كلّ جانب، في نفس الوقت، انسجامًا مع القانون الدولي وتجاهلًا له، والذي يظهر اليوم في نفس الوقت على أنه أكثر تناقضًا وأقل كمالًا وهكذا أكثر قابلية للكمال وأكثر ضرورة من أي وقت مضى» (72 _ 73).

(3) Derrida, Specters of Marx, 73. See also Christopher Wise, «Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's Specters of Marx», **Diacritics 31**, no. 1 (Spring 2001): 61 _ 62.

(4) Said, **Orientalism**, 207.

ولم تشذّ أكثر مواقف دريدا جذرية حول الاستعمار الصهيوني والقضية الفلسطينية كثيرًا عن «الإجماع الدولي» للقوى العظمى (المسيحية)، وهو أن «الفلسطينيين والإسرائيليين سيعيشون معًا بشكلٍ حقيقي فقط في اليوم الذي سيدخل فيه السلام (وليس فقط الهدنة أو وقف إطلاق النار أو عملية السلام) إلى الأجساد والأرواح، عندما يقوم أصحاب السلطة، أو ببساطة أصحاب أغلب السلطة، سلطة الدولة والسلطة الاقتصادية والعسكرية والوطنية والدولية، بما هو ضروري لأخذ زمام المبادرة من أجل السلام بطريقة حكيمة تبدأ من طرف واحد»[1].

عندما يتحدّثُ دريدا عن معارضته لسياساتٍ إسرائيلية بعينها، فإنه يقوم بذلك بالتواءات وتقلّبات رجل يتعذّب خائفًا من تكفيره وإخراجه من مجتمع المؤمنين. فهو يخبرنا، بعد أن عبّر عن نقد لإسرائيل، أنه ينبغي عليه أن «أسارع مباشرة لأضيف... أنه يمكن للمرء أن يبقى نقديًا جذريًا في هذا الصدد بدون أن يوحي ذلك بأي تداعيات مُهدِّدة وغير مُحترِمة لحاضر ومستقبل ووجود إسرائيل، بل على العكس»[2]. وهذا شعور مقيم من قِبل دريدا ويسبق اهتمامه الظاهر بالإبراهيمي. فعندما حاضر في القدس المحتلة في عام 1988، أثناء الانتفاضة الفلسطينية الأولى ضد الاحتلال الإسرائيلي عبر الأراضي المحتلة، فقد أعرب عن «قلقـ» ـه أنه لم يتم «رسميًا توجيه الدعوة» للباحثين الفلسطينيين والعرب للمشاركة في المؤتمر! ولا يتضح أي مفهوم للضيافة/ العداوة (hos(ti)pitality) كان يدعو له دريدا عندما عبّر عن رغبته في توجيه «دعوة» على المستوى «الرسمي» من قبل مواطنين ذوي امتيازات عرقية في دولة التمييز العنصري الغازية إلى ضحاياهم المهزومين والأدنى منهم عرقيًا[3]. ولكن، رغم ذلك، يبدو أن دريدا فهم الوضع على الأرض على أنه «عنف» متبادل، مساويًا مرةً أخرى ما بين عنف الغازي ومقاومة المغزوّ:

أودُّ أن أعرب مباشرة عن تضامني مع كلّ أولئك، في هذه الأرض، الذين يطالبون بإنهاء العنف ويدينون جرائم الإرهاب والقمع العسكري وقمع الشرطة ويطالبون

---

(1) Derrida, «**Avowing the Impossible**», 23.

(2) المصدر السابق، 29. حول مسألة تردد دريدا في إظهار الشجاعة الضرورية المطلوبة منه ليتكلم دفاعًا عن الفلسطينيين انظر: Caroline Rooney, «Derrida and Said: Ships That Pass in the Night», in **Edward Said and the Literary, Social, and Political World**, ed. Ranjan Ghosh (London: Routledge, 2009), 45 _ 46.

(3) Jacques Derrida, «Interpretations at War, Kant, the Jew, The German», in Anidjar, ed., Acts of Religion, 137.

بانسحاب القوات الإسرائيلية من الأراضي المحتلة وبالاعتراف بحقِّ الفلسطينيين في اختيار ممثليهم في المفاوضات، ما لا غنى عنه الآن أكثر من أي وقت مضى[1].

وقد شعر دريدا رغم ذلك أنه من الضروري أن يؤكِّدَ في خطابه أنه «بالطبع ينبغي ابتداءً من الآن أن يتم الاعتراف بوجود [الدولة الإسرائيلية]، من قبل الجميع وأن يتم ضمان ذلك بالتأكيد»، طبعًا الجميع، بمن فيهم الفلسطينيون، الذين قامت هذه الدولة بغزوهم وتستمر في غزوها لهم[2].

ورغم معارضة دريدا لنظام التفوق العرقي في جنوب إفريقيا في منتصف الثمانينيّات، إلا أنه كان مؤمنًا بأنه ينبغي على الجميع الاعتراف بإسرائيل، التي تُعرِّفُ نفسها كدولة يهودية لكلِّ يهود العالم بدل أن تكون دولة إسرائيلية لكل المواطنين الإسرائيليين، وتضمن ذلك التعريف بالقوانين التي تمنح حقوقًا تمييزية وامتيازات لليهود (سواءً أكانوا مواطنين أم غير مواطنين) على حساب المواطنين الإسرائيليين من غير اليهود. ويبدو رفضه ومقاومته لرؤية أن الاستعمار والعنصرية الإسرائيليين يعملان بنفس القوة، وإن بوسائل مختلِفة، داخل دولة إسرائيل وفي الأراضي التي تحتلُّها يعكس ارتباطًا عاطفيًا بإسرائيل هذه، ما يُعبِّرُ عنه دريدا بجلاء بأنه الدافع لما يقوله: «كما هو جلي من حضوري هنا، فإن هذا الإعلان ليس مستلهمًا من اهتمامي بالعدالة ومن صداقتي لكلٍّ من الفلسطينيين والإسرائيليين فحسب. بل ما يعنيه هو التعبير عن احترام لصورة معينة لإسرائيل والتعبير عن الأمل بمستقبلها». وهنا ما يتوسله دريدا ليس مفهوم العدالة الأرسطي أو الماركسي - حيث تعني العدالة معاملة الناس المتساوين بالتساوي والناس غير المتساوين بغير التساوي - وإنما بالأحرى يتوسل مفهومًا ليبراليًا برجوازيًا للعدالة - حيث يجب معاملة الناس المتساويين وغير المتساويين بالتساوي.

إن التوتر ما بين حشد الساميّين معًا، بالنسبة إلى ماسينيون ودريدا، من خلال البنوة والتبني الإبراهيمي (وهنا يتعيّن علينا أن نتذكر، كما يُذكِّرُنا بذلك دريدا مرتَيْن، أنّ أحد جدّيه الإثنين كان اسمه بالفعل إبراهيم)[3] بصفته موقِفًا مسيحيًا أو صهيونيًا أُسقِطَ على «الإسلام»،

(1) المصدر السابق، 138.

(2) المصدر نفسه.

(3) Jacques Derrida, **Archive Fever: A Freudian Impression** (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 78, 89.

أشكر ناصر أبو رحمة على تنبيهي لهذا.

أو فصلهما عن بعضهما البعض من خلال الأخرنة اللفيناسية وطريقة فهمها للعدالة هو ما يطغى كثيرًا على الخطاب القائم عن المسألة الفلسطينية بصفتِها المسألة اليهودية. إن إشكالية الطرح الحالي للإبراهيمي رغم هذا هي أنه يضع (أو يضع خطأً) الدين ومسيحائية نهاية العالم وأخيرًا النظرية فوق وضدّ، أو على حساب، السياسي.

هنا أودّ أن أقوم بتقويم توّسل الإبراهيمي مرّةً أخيرة بحسب شروطه. دعنا نفترضُ أن أولئك المفكرين الذين يتوسلونه في سياق المسألة الفلسطينية يهدِفون إلى القيام بنقلة تهدف إلى وحدة وجمع أديان «الشرق الأوسط» تحت المظلّة الرحبة للإبراهيمية المشتركة بينهم، آملين أن يقدِّموا ثيمةً للوحدة في صراعٍ يغلب فيه الدين على الجوانب السياسية. وإذا وضعنا جانبًا للحظة تحييد التسييس هذا، الذي يحوّل أنظارنا عن الماضي والحاضر الاستعماري الذي يكمن فيه «الصراع» ويقوم، والذي يتجنب عموم مسألة العدالة وإنهاء استعمار الفلسطينيين، فإنه يبدو أن النقلة الإبراهيمية تتعثّر بناءً على شروطها الخاصة وليس فقط بسبب هذا الأثر النازع للتسييس. فحتى لو لم تكن توسلات الوحدة والجمع ما بين «الأديان» ستحوّل أنظارنا عن الجوانب السياسية للصراع بهذه الطريقة، فإنه لا يمكن لهذه التوسّلات أن تكون ذات معنى حقًا إلا لو كانت هذه الوحدة المفترضة والعناصر الموحِّدة المفترضة خليطًا من جميع المعتقدات syncretic، أي لو كانت وحدة وتكامل الأديان المتصارعة جزءً من حياةٍ مُعاشة من الممارسة اليومية والطقوس والأعياد والعادات والمجتمع المشترك. في سيناريو كهذا قد تكون نتيجة توسّل هذه العوامل التكاملية هي إثبات أن الصراع بين هذه «الأديان» هو جزءٌ من تلاعب سياسي مزيّف ومبالغ فيه. لكن الوضع في حالة توسل الإبراهيمي هو على عكس ذلك تمامًا. فالواقع المُعاش للماضي والحاضر الاستعماري هو واقع تعذيب وحشي وعميق ومستمر ويومي من قِبل شعبٍ لشعب آخر. ففي حالة اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين، لم تكن وليست ثمّة حياة مشتركة خارج عملية احتلال الأرض من طرف المستعمرين الأوروبيين اليهود، كما كان الوضع عليه بين البيض والسود في جنوب إفريقيا أثناء نظام الفصل العنصري. أما بالنسبة إلى اليهود العرب، فبغضّ النظر عن أيّة ذكريات باقية من الحياة المشتركة بين الجيران العرب اليهود والمسلمين والمسيحيين في تلك البلدان العربية التي قدِمَ منها اليهود العرب، فإنها منفصلة ومتناقضة مع واقع العلاقة القهرية التي تربط اليهود العرب، كما تربط نظرائهم الأوروبيين، مع حفظ الاختلاف، أيضًا بالفلسطينيين. فتوسّل الإبراهيمي إذًا ليس توسلًا لواقع معاش وإنما هو توسّل لشيء مجرّد تمامًا، ومستلهم من الكتب المقدسّة، ومعياري[1].

(1) أتقدم بالشكر من عقيل بلغرامي على نقاشه معي حول هذه النقطة.

وهنا أودُّ أن أذكركّم أن للإبراهيمي حياة سياسية فعلية في التاريخ والجغرافيا الفلسطينية، وبالذات في اسم إحدى المدن الفلسطينية الرئيسة، الخليل، وهي مدينة إبراهيم، خليل الله. وقد عانى فلسطينيّو الخليل، المعروفون بالخليليين، من أسوأ أشكال الاستعمار الاستيطاني اليهودي في قلب مدينتهم وفي حرمهم الإبراهيمي، حيث يُقال إن إبراهيم قد دُفِن. وقد طُمِسَ اسمهم الإبراهيمي في الإنكليزية وفي اللغات الأوروبية الأخرى، التي تُصرُّ على استخدام الاسم العبراني الميِّت لمدينتهم، «حبرون» وليس الاسم الحي الذي عُرِفت به لقرابة ألف وخمس مائة عام: الخليل (وهو حال بقية المدن الفلسطينية أيضًا). ففي عام 1994 عندما قام باروخ غولدستين، وهو مستوطن استعماري من بروكلين من الولايات المتحدة، بقتل 29 فلسطينيًا مسلمًا كانوا يُصلُّون في مسجد الحرم الإبراهيمي، أعار دريدا الأمر اهتمامًا وأشارَ إليهم في سياق نقاشه لـ «حروب الدين، الحرب المفتوحة على استملاك القدس». حيث يعرض دريدا المذبحة على أنها مثال على هذه الحروب: «بالأمس (نعم بالأمس، حقًا منذ أيام قليلة فقط) كانت هنالك مذبحة في حبرون عند ضريح الآباء، وهو مكان له منزلة رمزية مشتركة بين الأديان المسماة بـ الإبراهيمية»[1]. وإصرار دريدا على استخدام الاسم الميّت للخليل، وعلى تسمية الحرم الإبراهيمي باسمه الاستعماري اليهودي («ضريح الآباء»)، وعلى الزعم بأن المذبحة هي جزء من حرب دينية وليس من حرب استعمارية ووضع هذا كله في سياق «الأديان المسماة بـ الإبراهيمية» إنما يكشف عن الإمكانية التفسيرية للإبراهيمي وما يمكنه أن يتضمن أو لا يتضمن. فأن يرفض فيلسوف كدريدا، وهو مستثمر جداً في أهمية الاسم العَلَم، أن يُسمي الجغرافيا والأماكن المُقدّسة الفلسطينية بأسمائها الإبراهيمية العَلَم يجعله عرضه لاحتمال تهمة كتلك التي ألقاها هو على ماسينيون.

يرمز الخليليون، بصفتهم فلسطينيين إبراهيميين، إلى الفصم الذي تحدّث عنه سعيد، عندما يضطرون للعيش في ظلِّ رعب المستوطنين الاستعماريين المسلّحين من بروكلين في أوساطِهم. فمدينة فلسطين الإبراهيمية يسكنُها اليوم بالفعل 400 ساميًا ذهبوا في طريق الاستشراق و180،000 ساميا أُجبِروا على أن يأخذوا طريقَ الشرقي. وتستمرُّ الساميّة في تعريف حياتِهم بالذات بسبب هذا الفصم والإزاحة التي يتعرض لها المصطلح في كلّ مرّة يتم التلفُّظ به.

إلّا أنّ دريدا، رغم ديمومة المسألة الفلسطينية، لم يقلق على بقاء الشعب الفلسطيني

(1) Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion and the Limits of Reason Alone», in Anidjar, **Jacques Derrida: Acts of Religion**, 45.

وإنّما بقي أكثر اهتمامًا بـ «المسألة اليهودية التي لا تقبل الانتهاء»، كما سمّاها، وقلِق، حتى في عام 1995، من اختفاء الشعب اليهودي. فهو ينسى السياق الذي عاش فيه اليهود بصفتهم ساميين شرقيين في أوروبا ويعيشون فيه بصفتهم ساميين استشراقيين في الشرق الأوسط. ويؤكِّدُ دون تردُّد أن أوروبا والشرق الأوسط هي أمكنة «واجه فيها الشعب اليهودي صعوبات جمّة في البقاء والشهادة على إيمانه»[1]. وقد أعاد دريدا في آذار/ مارس 2000، أثناء زيارته لمصر لإلقاء سلسلة من المحاضرات، استدعاء معارضته المستمرة للاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وغزة (ولكن ليس كلّ فلسطين) فيما كان يُكرر قلقه المستمِر على اليهود، معلنًا: «لستُ أيضًا إلى جانب الميول المعادية لليهودية»، معربًا ضمنيًا (أم هي علنيًا؟) عن ربط المقاومة الفلسطينية ضد العنف العنصري اليهودي بـ «التوجهات المعادية لليهود»، ومساويًا هكذا ما بين الاحتلال الإسرائيلي المعادي للفلسطينيين مع ما (يسيء) تسميته على أنه «توجّهات معادية لليهود» في المقاومة الفلسطينية لإسرائيل[2]. فلا يمكن لتذبذب وتجوال الإبراهيمي في كتابات دريدا، كما أصبح واضحًا، أن يقوم بإرساء المساواة ما بين الساميّين الشرقيين والساميّين الاستشراقيين، مهما تمنى دريدا ذلك.

هنا يُبيِّنُ توسّل الإبراهيمي بجلاء أكثر أصوله ووظائفه الاستشراقية مهما حاول جاهدًا أن يخترع أصولًا إسلامية لنفسه. ويثبتُ طرحُ الإبراهيمي بالنهاية أنه خطوة ليبرالية تسعى لأن تساوي ما بين صاحب السلطة وفاقدها، وما بين المستشرق الآري والسامي الذي اتخذ سبيل الاستشراق والسامي الذي أُجبِرَ على اتخاذ سبيل الشرقي. إن إقصاء التراتبية في هذا الطرح الحديث للإبراهيمي والتزامه بمساواة المجموعات الثلاثة هذه لهو بالتحديد أكثرُ ما يحيِّد السياسة في استخدام المصطلح. ودريدا صريحٌ في هذا؛ فيقول لنا إن: «ثلاث أيديولوجيات مسيحائية لنهاية العالم أخرى تعبئ كلّ قوى العالم وكلّ قوى «النظام العالمي» في حرب لا ترحم يشنّونها ضد بعضِهم البعض، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة»[3]. فالإبراهيمي هو بالفعل مفهوم لا تاريخي يريدُ أن يعيدنا إلى خطاب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عن الساميّة، متناسيًا الفصم الصهيوني. ودريدا، شأنه شأن أولئك الذين يصرّون

(1) المصدر السابق، 91.

(2) منى طلبة، «جاك دريدا: ثقافة التفكيك تختلف من بلد إلى آخر وليس كل ناقد أدبي مهيأ لامتلاكها»، **الحياة**، 3 آذار/ مارس، 2000، 16.

(3) Derrida, **Specters of Marx**, 72.

على أن اللاساميّة هي كلّ ما نحتاج لتذكّره عندما نتكلم عن إسرائيل، يعلن في سياق اندفاع القوى الأوروبية للاعتراف والإقرار بخطاياها الاستعمارية والإبادية أن «عولمة الاعتراف هذه هي إذًا غير قابلة للتفكير في ظهورها التدشيني بدون ما حدثَ لليهود في أوروبا، في هذا القرن، وغير قابلة لأن تُفصل عن الاعتراف العالمي بدولة إسرائيل، وهو شرعنة سوف أؤوِّلها بأنها أولى لحظات هذا الاعتراف وشعور هذا العالم بالذنب والندم»[1]. وتناقِضُ رواية دريدا، أن دافع الدعم الدولي لإسرائيل هو الشعور بالذّنب، كلّ التواريخ المتاحة التي أظهرت بلا شكّ أن الدعم الدولي (أي دعم القوى المسيحية) لإقامة إسرائيل كان نتيجة أسباب سياسية إقليمية لم تتعلّق بأي شعور بالذنب أيًا كان تجاه المحرقة. والواقع أن نفس الدول الغربية (المسيحية) التي صوّتت لتقسيم فلسطين في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1947 كانت قد صوّتت ضد أو امتنعت عن التصويت على قرار الأمم المتحدة (الذي رعته الدول العربية). والذي دعاها لاستقبال اللاجئين اليهود الناجين من المحرقة في بلدانها، قبل ذلك بوقت قصير[2]. من المفارقة أن دريدا أصبح يُعتبر بمثابة القديس الأب للكثير من المنظِّرين الناقدين لليبرالية رغم أن استدعائه لـ «الإبراهيمي» ليس سوى محاولة لإنتاج ليبرالية بوجه إنساني فيما يتعلّقُ بمسألة الأديان التوحيدية، بما فيها الإسلام.

اليوم أصبح الفلسطينيون، بصفتهم عربًا ومسلمين، الساميّين الرئيسيين. فكون المسلمين عبر العالم قد تم حشدهم من قِبل هذا التصنيف الأوروبي تحت مظلّة السامي، الذي يتعيّن دومًا إعلان دونيتِه مقارنة بالآري، إنما يجعل المسألة الفلسطينية أحد الميادين الأساسية للمعركة، حيث يقاتل الساميون السابقون الذين التحقوا بأوروبا أولئك الساميّين الذين يرفضون أن يلتحقوا بأوروبا ولا يمكن أن يُسمح لهم بالالتحاق بها حتى ولو رغبوا في ذلك. فعبر نسيان الساميّة والاستشراق والصهيونية وعبر حثّنا على ألا نتذكّرَ إلا اللاساميّة، يقوم دريدا والإبراهيمي بتكرار الادعاء بأن اللاساميّة، وليس الساميّة، هي ما يُعارِضُ السامي. ومن حيث إنه لا يمكن للآرية والساميّة أن توجدا إلا بصفتهما كلًا وجزءًا من نفس خطاب التفوّق الديني والعرقي الأوروبي، والذي ينساه الإبراهيمي معرّضًا نفسه للخطر، ليثبت أن

(1) Derrida, «**Avowing the Impossible**», 32.

(2) انظر:
Evyatar Friesel, «**The Holocaust and the Birth of Israel», Wiener Library Bulletin 32,** nos. 49/50 (1979), and Joseph Massad, «Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission»? **Journal of Palestine Studies 30**, no. 1 (Fall 2000): 52 _ 67.

المسألة اليهودية والمسألة الفلسطينية لم تكونا إلا المسألة الآرية والمسألة الساميّة، التي تمت عولمتهما اليوم على أنها مسألة الليبرالية في الإسلام بدلًا من مسألة الإسلام في الليبرالية. لقد كان الدرس الذي أراد سعيد أن يعلّمه للذاكرة الفلسطينية بسيطًا إذًا: كي ننسى الساميّة، وكي ننسى الساميّين، علينا أن نتذكّرهم دومًا.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

- أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العهد الحديث**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948.
- أمين، قاسم. **تحرير المرأة**. في قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 1989.
- أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.
- خلف الله، محمد. **القرآن والدولة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1973.
- خليل، أسامة (محقق). **مصطفى زيور: في ذكرى العالم والفنان والإنسان**. باريس: معهد اللغة والحضارة العربية، 1997.
- رمضان، أحمد السيّد علي، **الإسلام والتحليل النفسي عند فرويد**، المنصورة، مصر، مكتبة الإيمان، 2000.
- زيور، مصطفى. «أضواء على المجتمع الإسرائيلي: جدل السيّد والعبد». في **مصطفى زيور: في ذكرى العالم والفنان والإنسان**، تحقيق أسامة خليل، 78 ـ 92. باريس: معهد اللغة والحضارة العربية، 1997.
- ـــــ «سيكولوجية التعصب». في **مصطفى زيور: في ذكرى العالم والفنان والإنسان**، تحقيق أسامة خليل، 78 ـ 92. باريس: معهد اللغة والحضارة العربية، 1997.
- السعداوي، نوال. **دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1986.
- طه، عبد القادر (محرر). **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي**. الكويت: دار سعود الصباح، 1993.

- طرابيشي، جورج. **هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية**. بيروت: دار الساقي، 2008.
- ـــــ. **المثقّفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب الجماعي**. لندن: رياض الريس للنشر، 1991.
- ـــــ. **الرجولة وأيديولوجية الرجولة في العالم العربي**. بيروت: دار الطليعة، 1983.
- ـــــ. «تقديم» في سيغموند فرويد. **مستقبل وهم**. ترجمة جورج طرابيشي، 5-6. بيروت: دار الطليعة، 1974.
- ـــــ. **أنثى ضد الأنوثة : دراسة في أدب نوال السعداوي**. بيروت: دار الطليعة، 1984.
- ـــــ. **عقدة أوديب في الرواية العربية**. بيروت: دار الطليعة، 1982.
- صالح، سعد الدين السيد. **نظرية التحليل النفسي عند فرويد في ميزان الإسلام**. جدة، السعودية: مكتبة الصحابة، 1993.
- شاكر، محمود محمد. **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**. القاهرة: مؤسسة الرسالة، 1992.
- صفوان، مصطفى وعدنان حب الله. **إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.
- فتحي، بن سلامة، **الإسلام والتحليل النفسي**. ترجمة الدكتورة رجاء بن سلامة. بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2008.
- ـــــ. «شجرة الإسلام، **التحليل النفسي، الهوية**». **مقابلة أجراها حسين القبيسي مع فتحي بن سلامة في التحليل النفسي والثقافة العربية الإسلامية**. دمشق: دار البدايات، 2008.
- فرجاني، نادر. «سيرة تقرير التنمية الإنسانية العربية: النشأة، الرسالة، المنهجية وردود الفعل. **مجلة إضافات**، رقم 1 (2008): 83 ـ 113.
- فرويد، سيغموند. **موسى والتوحيد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1973.
- ـــــ. **قلق في الحضارة**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1977.
- ـــــ. **تفسير الأحلام**. ترجمة عبد المؤمن الحفني. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004.
- ـــــ. **تفسير الأحلام**. ترجمة مصطفى صفوان. بيروت: دار الفارابي، 2003.
- **العلم والدين والتحليل النفسي: أعمال المؤتمر الدولي الثالث للمحللين النفسيين العرب. بيروت، 17 ـ 19 أيار/ مايو، 2007**. بيروت: دار الفارابي، 2008.

- عبد القادر، حسين. «أترك شراييني فيكم» في مصطفى زيور: **في ذكرى العالم والفنان والإنسان**، تحقيق أسامة خليل، 7 ـ 14. باريس: معهد اللغة والحضارة العربية. 1997.
- قطب، سيّد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. القاهرة: دار الشروق، 2005.
- عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. تحقيق ممدوح حقي. بيروت: دار مكتبة النهار، 1966.
- عبده، محمد. **الرد على الدهريين**. القاهرة: السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع، 1983.
- عبدولي، تهامي. **النبيّ إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001.
- العقاد، عباس محمود. **عبد الرحمن الكواكبي: الرحالة كاف**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.
- ـــــ. **أبو نواس، الحسن بن هانئ: دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي**. القاهرة: كتاب الهلال، 1960.
- ـــــ. **الديمقراطية في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1964.
- عمارة، محمد. **عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية ومجدّد الإسلام**. بيروت: دار الوحدة، 1984.
- ـــــ. **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 2000.
- جرجس، صبري. **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سيغموند فرويد**. القاهرة: عالم الكتب، 1970.
- الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، في عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية.
- ـــــ. **أم القرى**، في عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، تحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية.
- المباركفوري، صفي الرحمن. **الرحيق المختوم: بحث في السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام**. الرياض: مكتبة دار السلام، 1995.

- مروة، حسين. **دراسة نقدية في ضوء المنهج الواقعي**. بيروت: مكتبة المعارف، 1965.
- موسى، سلامة. **العقل الباطن ومكنونات النفس**. القاهرة: دار الهلال، 1928.
- ـــــ. **عقلي وعقلك**. القاهرة: سلامة موسى للنشر، 1947.
- المطيعي، محمد بخيت. **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة، 1926؟
- نجار، عبد الوهاب. **قصص الأنبياء**. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركائه للطبع والتوزيع. 1966.
- النويهي، محمد. **نفسية أبو نواس** (القاهرة: دار الفكر، 1970).
- قبال، المعطي. «الإسلام وصوت الطفولة». حوار مع مالك شبل. في **التحليل النفسي والثقافة العربية الإسلامية**، 73-82. دمشق: دار البدايات، 2008

المصادر والمراجع الأجنبية

- «1 1/2 Cheers for Indonesia», Editorial, **Chicago Tribune**, 12 October 1965.
- Aaftaab, Gina Naheed. «(Re)Defining Public Spaces through Developmental Education for Afghan Women». In **Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space**, edited by Ghazi-Walid Falah and Caroline Nagel, 44_67. New York: Guilford Press, 2005.
- Abaza, Mona. «Ada/Custom in the Middle East and Southeast Asia», in **Words in Motion: Towards a Global Lexicon**, ed. Carol Gluck and Anna Lowenhaupt Tsing, 67 _ 82. Durham, NC: Duke University Press, 2009.
- Abbasi, Aisha. «Whose Side Are You On? Muslim Psychoanalysts Treating Non-Muslim Patients», in **The Crescent and the Couch: Cross-Currents between Islam and Psychoanalysis**, edited by Salman Akhtar, 335 _ 50. Lanham, MD: Jason Aronson, 2008.
- Abdel-Malek, Anouar. «Orientalism in Crisis», in **Orientalism: A Reader**, edited by A. L. Macfir, 45 _ 78. New York: New York University Press, 2001.
- Abelove, Henry. «Freud, Homosexuality, and the Americans», in **The Lesbian and Gay Studies Reader,** edited by Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David M. Halperin, 381 _ 93. London: Routledge, 1993.

- Abu-Lughod, Lila. «The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine«». **Journal of Middle East Women's Studies** 6, no. 1 (2010): 1_45.

- _____ «Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World», in **Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses**, edited by Hisham Sharabi, 81 _ 131. London: Routledge, 1990.

- _____ «Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report 2005». **International Journal of Middle East Studies** 41, no. 1 (2009): 83 _ 103.

- _____ «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others». **American Anthropologist**, n.s., 104, no. 3 (2002): 783 _ 90.

- _____ **Do Muslim Women Need Saving**? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

- _____ «Seductions of the 'Honor Crime». **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies** 22, no. 1 (2011): 17 _ 63.

- Abu-Odeh, Lama. «Crimes of Honour and Constructions of Gender in Arab Societies», in **Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives**, edited by May Yamani, 141 _ 94. Beirut: Ithaca Press, 1996.

- _____ «Crimes of Honor and Constructions of Gender in Arab Societies». **Comparative Law Review** 2, no. 1 (2011): 3 _ 47.

- Adely, Fida. «Educating Women for Development: The Arab Human Development Report 2005 and the Problem with Women's Choices». **International Journal of Middle East Studies** 41 (2009): 105 _ 22.

- Afghani, Jamal Al-Din al-. **Réfutation des matérialistes**. Translated by A. M. Goichon. Paris: Paul Geuthner, 1942.

- Afkhami, Mahnaz, and Erika Friedl, eds. **Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform. Syracuse**, NY: Syracuse University Press, 1997.

- Ahmad, Aziz. **Islamic Modernism in India and Pakistan**, 1857 _ 1964. Oxford: Oxford University Press, 1967.

- Ahmed, Leila. «Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem». **Feminist Studies** 8, no. 3 (1982): 521 _ 34.

- _____ **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

- Ahmed-Ghosh, Huma, ed. «Lesbians, Sexuality, and Islam». Special issue of the **Journal of Lesbian Studies** 16, no. 4 (2012): 377 _ 80.

- Akhtar, Salman. «Muslims in the Psychoanalytic World», in T**he Crescent and the Couch: Cross-Currents between Islam and Psychoanalysis**, edited by Salman Akhtar, 315 _ 33. Lanham, MD: Jason Aronson, 2008.

- Albornoz, Pedro. «Bolivia: Landlocked Country». **Harvard Gay and Lesbian Review** 6, no. 1 (1999): 16 _ 17.

- Alexander, Michelle. T**he New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness**, rev. ed. New York: New Press, 2012.

- Alexiev,Alex. **Soviet Nationalities in Nazi Wartime Strategy, 1941 _ 1945: Report Prepared for the Net Assessment, Office of the Secretary of Defense**. Rand Foundation, Rand Publication Series. Santa Monica, CA: Rand, 1982.

- Ali, Shaheen Sardar. «Conceptualizing Islamic Law, CEDAW and Women's Human Rights in Plural Legal Settings: A Comparative Analysis of Application of CEDAW in Bangladesh, India and Pakistan, «In **Islamic Law through the CEDAW Lens**, a publication of UN Women, South Asia, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, 2006,http://www.unwomensouthasia.org/assets/complete-study.pdf.

- Almond, Gabriel A. «The Intellectual History of the Civic Culture Concept», in The **Civic Culture Revisited**, edited by Gabriel A. Almond and Sydney Verba, 1 _ 36. Boston: Little, Brown, 1980.

- Almond, Gabriel A., and Sydney Verba. The **Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963._ Althusser, Louis. **Montesquieu, Rousseau, Marx**. London; Verso, 1972.

- Altman, Dennis. «Global Gaze/Global Gays», **GLQ** 3, no. 4 (1997): 417_36.

- _____ **Global Sex**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- _____ «On Global Queering». **Australian Humanities Review**, http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-July-1996/altman.html#2 (accessed 1 April 2014).
- _____ «Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities». **Social Text**, no. 48 (1996): 77 _ 94.
- Alvarez, Sonia E. «Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium», in **Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements**, edited by Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar, 62–85. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Amar, Paul. «Middle East Masculinity Studies: Discourses of 'Men in Crisis' Industries of Gender in Revolution». **Journal of Middle East Women's Studies** 7, no. 3 (2011): 36 _ 70.
- _____ **The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the Ends of Neoliberalism. Durham**, NC: Duke University Press, 2013.
- Amer, Sahar. «Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights». **GLQ** 16, no. 4 (2010): 649 – 53.
- _____ «Naming to Empower: Lesbianism in the Arab Islamicate World Today». **Journal of Lesbian Studies** 16, no. 4 (2012): 381 _ 97.
- Amin, Samir. **Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment**. New York: Monthly Review Press, 1974.
- Amireh, Amal. «Afterword». **GLQ** 16, no. 4 (2010): 635 _ 47.
- «Amnesty International Says Soviet Has Detained 400 Dissidents; Abuse of Psychiatry Reported». **New York Times**, 30 April 1980.
- Anderson, Lisa. «Arab Democracy: Dismal Prospects». **World Policy Journal** 18, no. 3 (2001): 53 _ 60.
- _____ «Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East», in **Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses**, edited by Hisham Sharabi, 52 _ 80. New York: Routledge, 1990.

- Andrea, Bernadette. «Islam, Women, and Western Responses: The Contemporary Relevance of Early Modern Investigations». **Women's Studies** 38 (2009): 273 – 92.

- Anidjar, Gil. «Introduction: 'Once More, Once More': Derrida, the Arab, the Jew», in **Jacques Derrida: Acts of Religion**, edited by Gil Anidjar, 1 _ 39. New York: Routledge, 2002.

- _____ **Semites: Race, Religion, Literature**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

- _____ «Yet Another Abraham». Paper presented at Columbia University, Middle Eastern, South Asian, and African Studies Departmental Colloquium, 8 December 2011.

- Arendt, Hannah. **The Jewish Writings**, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

- Arguelles, Lourdes, and Ruby B. Rich. «Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience». Part 1, **Signs** 9, no. 4 (Summer 1984): 683 _ 99, and part 2, **Signs** 11, no. 1 (Fall 1985): 120 _ 35.

- Arnold, Matthew. **Culture and Anarchy**. Edited by Samuel Lipman. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.

- Arnold, Thomas. **The Caliphate.** Oxford: Clarendon Press, 1924.

- Asad, Muhammad. **Islam at the Crossroads**. Lahore: Arafat Publications, 1947.

- Asad, Talal. «A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory». **Public Culture** 6, no. 1 (1993): 31 _ 39.

- _____. «Conscripts of Western Civilization» in **Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond, vol. 1: Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives,** edited by Christine Ward Gailey, 333 _ 51. Tallahassee: University Press of Florida, 1992.

- _____. «The Construction of Religion as an Anthropological Category», in **Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam**, 114 _ 29. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

- _____. «Cultural Translation in British Social Anthropology», in **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons for Power in Christianity and Islam**, 171_99. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

- _____. «Ethnographic Representation, Statistics, and Modern Powers» **Social Research** 61, no. 1 (1994): 55 _ 88.

- _____. «Europe against Islam: Islam in Europe». **Muslim World** 87, no. 2 (1997): 183 – 95.

- _____. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

- _____. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

- Asad, Talal, and John Dixon. «Translating Europe's Others», in **Europe and Its Others, vol. I,** edited by Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diana Loxley, 120 _ 40. Colchester: University of Essex Press, 1985.

- Assmann, Jan. Moses the Egyptian: **The Memory of Egypt in Western Monotheism**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

- «Sadik Jalal al-Azm» «Orientalism and Orientalism in Reverse». **Khamsin** 8 (1981): 5 _ 26.

- Babayan, Kathryn, and Afsaneh Najmabadi. **Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire**. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle East Studies, 2008.

- Balibar, Étienne. «Subjection and Subjectivation», in **Supposing the Subject**, edited by Joan Copjec, 1 _ 15. London: Verso, 1994.

- Ballard, Roger. «Islam and the Construction of Europe», in **Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe**, edited by Wasif Shadid and Sjoerd von Koningsveld, 15 _ 51. Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1996.

- Bartlett, Robert. **The Making of Europe: Conquest, Colonization, Cultural Change**, 950 _ 1350. London: Allen Lane, Penguin Press, 1993.

- Basu, Amrita. «Globalization of the Local/Localization of the Global:

Mapping Transnational Women's Movements». **Meridians: Feminism, Race, Transnationalism**, no. 1 (2000): 68 _ 84.

- Batnitzky, Leora. **Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation**. West Nyack, NY: Cambridge University Press, 2002.
- Beinin, Joel, and Zachary Lockman. **Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working** Class, 1882 _ 1954. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Benard, Cheryl. **Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies**. Santa Monica: Rand, 2003.
- Bennani, Jalil. **Psychanalyse en terre d'islam: Introduction à la psychanalyse au Maghreb**. Strasbourg: Éditions Arcanes, 2008.
- Benslama, Fethi. **Déclaration d'insoumission: À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas**. Paris: Flammarion, 2004.
- _____. **La nuit brisée**. Paris: Éditions Ramsay, 1988.
- _____. **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**. Paris: Flammarion, 2002.
- _____. «Une recherche psychanalytique sur l'islam». **La Célibataire**, no. 8 (2004): 75 _ 84.
- Bernstein, Richard J. «Hannah Arendt's Zionism?» in **Hannah Arendt in Jerusalem**, edited by Steven E. Aschheim, 194 _ 204. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Bettelheim, Bruno. **Freud and Man's Soul**. New York: Alfred A. Knopf, 1983.
- Bhabha, Homi. «Identities on Parade: A Conversation». **Marxism Today**, June 1989, 2 _ 5.
- Bilici, Mucahit. **Finding Mecca in America: How Islam Is Becoming an American Religion**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Binder, Leonard. **Islamic Liberalism**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Binnie, Jon. **The Globalization of Sexuality**. London: Sage, 2004.

- Blackburn, Robin. **The Overthrow of Colonial Slavery**, 1776 _ 1848. London: Verso, 1988.

- Blackmore, Josiah, and Gregory S. Hutcheson. **Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance**. Durham, NC: Duke University Press, 1999.

- Bleys, Rudy. **The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination**, 1750 _ 1918. New York: New York University Press, 1995.

- Blunt, Wilfred Scawen. **The Future of Islam**. 1882. Rpt., Charleston, SC: Bibliobazaar, 2007.

- Boellstorff, Tom. **The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

- ______. «Queer Studies in the House of Anthropology». **Annual Review of Anthropology** 36 (2007): 17 _ 35.

- ______. «Queer Trajectories of the Postcolonial». **Postcolonial Studies** 11, no. 1 (2008): 113 _ 17.

- Bonaparte, Napoleon. «Proclamation of Bonaparte to the Egyptians. Muharram 1213 A.H.», in **The Journals of Bonaparte in Egypt**, 1798 _ 1801, edited by Saladin Boustany. Cairo: Dar Al-Maaref, 1971.

- Bouhdiba, Abdelwahab. **La sexualité en Islam. Paris**: Presses universitaires de France, 1975.

- Brown, Wendy. «Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality». **Theory and Event** 15, no. 2 (2012).

- ______. «Sovereign Hesitations», in **Derrida and the Time of the Political**, edited by Cheah Pheng and Suzanne Guerlac, 114 _ 30. Durham, NC: Duke University Press, 2009.

- ______. «Subjects of Tolerance», in **Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World**, edited by Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, 298 _ 317. New York: Fordham University Press, 2006.

- Buheiry, Marwan. «Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900». **Arab Studies Quarterly** 4, nos. 1 _ 2 (1982): 1 _ 16.

- ______. «Islam and the Foreign Office: An Investigation of Religious and

Political Revival in 1873», in **Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas on His Sixtieth Birthday**, edited by Wadad al-Qadi, 47_59. Beirut: American University of Beirut, 1981.

- Burke, Edmund. «Speech in Opening the Impeachment». Fourth Day, Saturday, February 16, 1788, in **Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Esquire, Late Governor-General of Bengal, February 1788, in The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, 12 vols., vol. 9. London: John C. Nimmo, 1887. Retrieved from http://www.gutenberg.org/files/13968/13968-h/13968-h.htm#ARTICLES_OF_CHARGE (accessed 1 April 2014).

- Burton, Antoinette. Burdens of History: **British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture**, 1865 _ 1915. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.

- Buruma, Ian and Avishai Margalit. **Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies**. New York: Penguin Press, 2004.

- Butler, Judith. **Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex**. London: Routledge, 1993.

- _____. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. London: Routledge, 1990.

- _____. «Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism», in **Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left**, edited by Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, 11 _ 43. London: Verso, 2000.

- Buzpinar, Tufan. «Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877 _ 1882». **Die Welt des Islams** 36, no. 1 (1996): 59_89.

- Carl, Michael. «Decorated General: Shariah Is Here Now». **World Net Daily**, 13 July 2012. Retrieved from http://www.wnd.com/2012/07/decorated-general-shariah-is-here-now/ (accessed 1 April 2014).

- Carter, Jimmy. Remarks at the signing of the peace treaty between Egypt and Israel, March 26, 1979. Retrieved from http://www.historyplace.com/specials/calendar/docs-pix/mar-carter-cdavid.htm (accessed 1 April 2014).

- ______. «Those Who Call Me an Anti-Semite Are a Small Fringe of Radical People in My Country: An Interview with Jimmy Carter», 12 December 2006, interview with **Al-Jazeera**, reproduced on Counterpunch, 14 December 2006, http://www.counterpunch.org/khan12142006.html (accessed 1 April 2014).

- Casale, Giancarlo. **The Ottoman Age of Exploration**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Casanova, Pascale. **The World Republic of Letters. Cambridge**, MA: Harvard University Press, 2007.

- Chamoun, Mounir. «Islam et Psychanalyse dans la culture arabo-musulmane». **Pratiques Psychologiques** 11 (2005): 3 _ 13.

- Chandler, David. «The Road to Military Humanitarianism: How the Human Rights NGOs Shaped a New Humanitarian Agenda». **Human Rights Quarterly,** no. 23 (2001): 678 _ 700.

- Chaudhuri, Nupur, and Margaret Strobel, eds. **Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance**. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

- Chauncey, George. **Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890 _ 1940**. New York: Basic Books, 1994.

- ______. «The Queer History and Politics of Lesbian and Gay Studies», in **Queer Frontiers: Millennial Geographies, Genders, and Generations**, edited by Joseph A. Boone, Martin Dupuis, Martin Meeker, Karin Quimby, Cindy Sarver, Debra Silverman, and Rosemary Weatherston, 298 _ 315. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

- Chiang, Howard. «Epistemic Modernity and the Emergence of Homosexuality in China». **Gender & History 22**, no. 3 (November 2010): 629 _ 57.

- Christelow, Allan. **Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

- Clinton, Hillary Rodham. Interview with Shahira Amin. **Nile TV Channel**, 16 March 2011.

- Cohen, Hillel. **Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917 _ 1948**. Berkeley: University of California Press, 2008.

- Conrad, Joseph. **The Secret Sharer, in Conrad's The Nigger of the 'Narcissus' and Other Stories**. New York: Penguin Books, 2007.
- Cooley, John. Unholy Wars: **Afghanistan, America, and International Terrorism**, 3rd ed. London: Pluto Press, 2002.
- Crouch, Gregory. «Dutch Immigration Kit Offers a Revealing View». **New York Times**, 16 March 2006.
- Curtis, Mark. **Secret Affairs: Britain's Collusion with Radical Islam**. London: Serpent's Tail, 2010.
- Curtis, Michael. **Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- D'Emilio, John. «Capitalism and Gay Identity», in **The Lesbian and Gay Studies Reader**, edited by Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David M. Halperin, 467 _ 78. New York: Routledge, 1993.
- Dainotto, Roberto M. **Europe (In Theory)**. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Davis, Angela. **Women, Culture, and Politics**. New York: Random House, 1984.
- _____. **Women, Race, & Class**. New York: Vintage, 1983.
- Deeb, Lara, and Dina Al-Kassim. «Introduction». **Journal of Middle East Women's Studies** 7, no. 3 (2011): 1 _ 15.
- Derrida, Jacques. **Archive Fever: A Freudian Impression**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- _____. «Geopsychoanalysis: «. . . and the rest of the world». **American Imago** 48, no. 2 (1991): 199 _ 231.
- _____. «Psychoanalysis Searches the States of Its Soul: The Impossible Beyond of a Sovereign Cruelty» (Address to the States General of Psychoanalysis), in **Without Alibi**, 238 _ 80. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- _____. **Rogues: Two Essays on Reason**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

- ______. **Specters of Marx**. London: Routledge, 1994.
- Dorill, Stephen. **MI6**. London: Simon and Schuster, 2002.
- Dreyfus, Robert. «Cold War, Holy Warrior». **Mother Jones**, January/ February 2006.
- ______. **Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam**. New York: Metropolitan Books, 2005.
- Duggan, Lisa. **The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy**. Boston: Beacon Press, 2003.
- Eddy Melissa. «In Germany, Ruling over Circumcision Sows Anxiety and Confusion». **New York Times**, 13 July 2012.
- Edelman, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive. Durham**, NC: Duke University Press, 2004.
- Eickelman, Dale F., and James Piscatori. **Muslim Politics**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Eisenhower, Dwight. Speech made on January 5, 1957, available at http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/3360 (accessed 1 April 2014).
- Eisenstein, Zillah. **Sexual Decoys: Gender, Race and War in Imperial Democracy**. London: Zed Books, 2007.
- Emié, Bernard. «Mot de S.E.M. Bernard Emié, ambassadeur de France». In **La psychanalyse dans le monde arabe et islamique, 21 _ 24. Beirut: Presses de l'université Saint-Joseph**, 2005.
- Enayat, Hamid. **Modern Islamic Political Thought**. Austin: University of Texas Press, 1982.
- Eng, David. **The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- Ezzat, Heba Raouf. «Secularism, the State, and the Social Bond: The Withering Away of the Family». In **Islam and Secularism in the Middle East**, edited by Azzam Tamimi and John Esposito, 124 _ 38. London: Hurst, 2000.

- Faludi, Susan. **The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post-9/11 America.** New York: Metropolitan Books, 2007.

- Farah, Caesar. «Great Britain, Germany, and the Ottoman Caliphate». **Der Islam** 66 (1989): 264 _ 88.

- Farrell, Amy, and Patrice McDermott. «The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism», in **Just Advocacy: Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation**, edited by Wendy S. Hesford and Wendy Kozol, 33 _ 55. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.

- Farris, Sarah R. «Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor Called Migrant Women». **History of the Present** 2, no. 2 (2012): 184 _ 99.

- Faruqi, Isma'il Raji al-. **Toward Islamic English**. Hernden, VA: International Institute of Islamic Thought, 1986.

- Fasseur, C. «Colonial Dilemma: Van Vallenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia», in **European Expansion and Law in 19th Century Africa and Asia**, edited by W. J. Mommsen and J. A. De Moor, 237 _ 56. Oxford: Berg, 1992.

- Fassin, Eric. «National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe». **Public Culture 22**, no. 3 (2010): 507 _ 29.

- Fazy, Edmond, ed. «L'Avenir de l'islam». **Questions diplomatiques et coloniales** 11 (1901).

- Fessenden, Tracey. «Disappearances: Race, Religion, and the Progress Narrative of US Feminism», in **Secularisms**, edited by Janet R. Jakobsen and Ann Pelligrini, 139 _ 61. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

- Finkelstein, Louis, J. Elliot Ross, and William Adams Brown. **The Religions of Democracy: Judaism, Catholicism, Protestantism in Creed and Life**. New York: Devin-Adair, 1941.

- Foner, Eric. **The Story of American Freedom**. New York: W. W. Norton, 1998.

- Foucault, Michel. **The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978 _ 1979**. Edited by Michael Senellart. New York: Picador, 2010.

- _____. **The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction**. Translated by Robert Hurley. London: Allen Lane, 1979.
- _____. **The History of Sexuality, vol. 2: The Uses of Pleasure**. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage, 1984.
- _____. «The Subject and Power». **Critical Inquiry** 8, no. 4 (Summer 1982): 777 _ 95.
- Fraser, Nancy, and Axel Honneth. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.
- Freud, Sigmund. **Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy, In The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud**, edited and translated by James Strachey et al., vol. 5. London: Hogarth Press, 1953 _ 74.
- _____. **Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood, in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud**, edited and translated by James Strachey et al., vol. 11. London: Hogarth Press, 1953_74.
- _____. **The Letters of Sigmund Freud**. Edited by Ernst L. Freud. New York: Basic Books, 1960.
- _____. **Moses and Monotheism.** In **The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud**, edited and translated by James Strachey et al., vol. 23. London: Hogarth Press, 1953 _ 74.
- Friesel, Evyatar. «The Holocaust and the Birth of Israel». **Wiener Library Bulletin** 32, nos. 49 _ 50 (1979): 51 _ 60.
- Fromm, Erich. **Psychoanalysis and Religion**. New Haven, CT: Yale University Press, 1950.
- Frye, Richard N., ed. **Islam and the West: Proceedings of the Harvard Summer School Conference on the Middle East**, July 25 _ 27, 1955. The Hague: Mouton, 1956.
- Fuchs, Barbara. **Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities. Cambridge**: Cambridge University Press, 2001.
- Gauss, Gerald. **Value and Justifications: The Foundations of Liberal Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Gettleman, Jeffrey. «Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push». **New York Times**, 3 January 2010.

- Ghazzoul, Ferial. «Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations». **Alif** 19 (1999): 210 _ 30.

- Ghoussoub, May. «Feminism-or the Eternal Masculine-in the Arab World». **New Left Review** 167 (1987): 1 _ 18.

- Gibb, H. A. R. **Area Studies Reconsidered**. London: School of African and Oriental Studies, 1963.

- Gilmore, Gerry J. «Bulk of Iraq Monies 'Will Come from Iraqis,' Rumsfeld Says». American Forces Press Service, 2 October 2003, http://www.defense.gov/News/NewsArticle.aspx?ID=28388(accessed 1 April 2014).

- Gilroy, Paul. **Postcolonial Melancholia**. New York: Columbia University Press, 2006.

- Gingrich, Newt. «I'd Support a Muslim Running for President Only If They'd Commit to Give Up Sharia». **Huffington Post**, 17 January 2012.

- Girard, Françoise. «Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN». In **Sex Politics: Reports from the Front Lines**, edited by Richard Parker, Rosalind Petchesky, and Robert Sember, 311 _ 58. New York: Sexuality Policy Watch, 2004.

- Glasser, Susan. «Qatar Reshapes Its Schools, Putting English over Islam». **Washington Post**, 2 February 2003.

- Goldstein, Eric. **The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

- Gran, Peter. **Islamic Roots of Capitalism; Egypt**, 1760 _ 1840. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998.

- ______. «Studies of Anglo-American Political Economy: Democracy, Orientalism, and the Left», in **Theory and Politics and the Arab World: Critical Responses**, edited by Hisham Sharabi, 228 _ 54. New York: Routledge, 1990.

- Great Britain, Foreign Office 881. Confidential Print no. 2621, Correspondence Respecting the Religious and Political Revival among Mussulmans, 1873 _ 1874. London, July 1875, Item 4, «Circular Addressed

to H.M. Consuls in the East and also to Mr. Wade and to Consuls and Vice-Consuls in China», Granville, 22 August 1873.

- Greenfeld, Lawrence, et al., eds. **Violence by Intimates: Analysis of Data on Crimes by Current or Former Spouses, Boyfriends, and Girlfriends** (Publication NCJ167237). Washington, DC: US Department of Justice, Office of Justice Programs, Bureau of Justice Statistics, 1988.

- Grewal, Inderpal. «Outsourcing Patriarchy: Feminist Encounters: Transnational Mediations and the Crime of 'Honor Killings». **International Feminist Journal of Politics** 15, no. 1 (2013): 1 _ 19.

- ______. **Transnational America** (Durham, NC: Duke University Press, 2005.

- Grosrichard, Alain. **The Sultan's Court: European Fantasies of the East**. Translated by Liz Heron. London: Verso, 1998.

- Habib, Samar. **Islam and Homosexuality**. 2 vols. Santa Barbara, CA: Praeger, 2010.

- Haim, Sylvia G. «Blunt and al-Kawakibi». **Oriente Moderno** 35, no. 3 (1955): 132 _ 43.

- Hallaq, Wael B. **The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament**. New York: Columbia University Press, 2012.

- ______. **Shari'a: Theory, Practice, Transformations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Halley, Janet. Split Decisions: **How and Why to Take a Break from Feminism**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

- ______. «What Is Family Law? A Genealogy, Part I». **Yale Journal of Law and the Humanities** 23, no. 1 (2011): 1 _ 109.

- Hamami, Rema, and Martina Reiker. «Feminist Orientalism and Orientalist Marxism». **New Left Review** (1988), http://newleftreview.org/I/170/reza-hammami-martina-rieker-feminist-orientalism-and-orientalist-marxism (accessed 1 April 2014).

- Harrison, Christian. **France and Islam in West Africa**, 1860 _ 1960. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Harsono, Andreas. «No Model for Muslim Democracy». **New York Times**, 21 May 2012.

- Hasso, Frances. «Empowering Governmentalities rather than Women: The Arab Human Development Report 2005 and Western Development Logics». **International Journal of Middle East Studies** 41 (2009): 63_82.

- Hatem, Mervat. «Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women». **Comparative Studies in Society and History** 29, no. 4 (1987): 811 _ 18.

- ______. «Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses». **Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East** 26, no. 1 (2006): 22 _ 35.

- Hayes, Jarrod. **Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

- Hélie-Lucas, Marie-Aimée. «Bound and Gagged by the Family Code». Interview with Sophie Laws, in **Third World, Second Sex**, vol. 2, edited by Miranda Davis, 3 _ 15. London: Zed Books, 1987.

- Hernandez, Miguel J. «Kris vs. Krag». **Military History** 23, no. 4 (2006): 58 _ 65.

- Heschel, Susannah. «German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism». **New German Critique** 36, no. 1 (2012): 91_107.

- Hoad, Neville. **African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

- ______. «Arrested Development, or The Queerness of Savages: Resisting Evolutionary Narratives of Difference». **Postcolonial Studies** 3, no. 2 (2000): 133 _ 58.

- Hoad, Neville, Karen Martin, and Graeme Reid, eds. **Sex and Politics in South Africa: The Equality Clause/Gay and Lesbian Movement/the Anti-Apartheid Struggle**. Cape Town: Double Storey, 2005.

- Hochberg, Gil. **In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

- ———. «Introduction: Israelis, Palestinians, Queers: Points of Departure». **GLQ** 16, no. 4 (2010): 493 _ 516.
- Hodgson, Marshall G. S. **The Venture of Islam: Conscience of History in a World Civilization, vol. 1: The Classical Age of Islam**. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Homayounpour, Gohar. Doing Psychoanalysis in Tehran. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.
- hooks, bell. **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism.** Boston: South End Press, 1981.
- ———. **Feminist Theory: From Margin to Center**. Boston: South End Press, 1984.
- Houbballah, Adnan. «La psychanalyse et le monde arabe». **La Célibataire**, no. 8 (2004): 19 _ 28.
- ———. **Le virus de la violence: La guerre civile est en chacun de nous**. Paris: Albin Michel, 1996.
- Hunt, Margaret R. «Women in Ottoman and Western European Law Courts: Were Western European Women Really the Luckiest Women in the World?» In **Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women**, edited by Joan E. Hartman and Adele Seeff, 176 _ 99. Newark, DE: University of Delaware Press, 2007.
- Huntington, Samuel P. «Democracy's Third Wave». **Journal of Democracy** 2, no. 2 (1991): 12 _ 34.
- ———. «The Clash of Civilizations». **Foreign Affairs** (1993): 29 _ 30.
- ———. **Political Order in Changing Societies**. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.
- ———. «The United States», in **The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracy to the Trilateral Commission**, edited by Michael Crozler, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki, 59 _ 118. New York: New York University Press, 1975.
- ———. **Who Are We? The Challenges to American National Identity**. New York: Simon and Schuster, 2004.

- _____. «Will More Countries Become Democratic?» **Political Science Quarterly** 99, no. 2 (1984): 193 _ 218.
- Hutcheson, Gregory S. «Return to Queer Iberia». La Corónica (2001), http://college.holycross.edu/lacoronica/qi/2-Hutcheson.htm (accessed 1 April 2014).
- Ibiwoye, Dotun. «Gay Right Controversy: A Gathering Storm over Cameron's Comments». **Vanguard** (Nigeria), 23 November 2011, http://www.vanguardngr.com/2011/11/gay-right-controversy-a-gathering-storm-over-camerons-comments/ (accessed 1 April 2014).
- Imber, Colin. Ebu's Su'ud: **The Islamic Legal Tradition**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- Irwin, Robert. **For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies**. London: Penguin Books, 2007.
- Isin, Engin F. «Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship», in **Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences**, edited by Fuat Keyman and Ahmet Icduygu, 31 _ 51. London: Routledge, 2005.
- «Islam against Nationalism». **Economist**, 2 June 1962.
- «Islam and the Arab Spring: Bring the Islamists In». **Economist**, 6 August 2011.
- «Islam and Democracy: Uneasy Companions». **Economist**, 6 August 2011.
- «Islam's Philosophical Divide: Dreaming of a Caliphate». **Economist**, 6 August 2011.
- Jacob, Wilson C. «Other Inscriptions: Sexual Difference and History Writing between Futures Past and Present». Posted on H-net, September 2009, http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=25004 (accessed 1 April 2014).
- Jacquemond, Richard. «Translation Policies in the Arab World: Representations, Discourse, and Realities». **Translator** 15, no. 1 (2009): 15 _ 35.

- Jad, Islah. «Comments from an Author: Engaging the Arab Human Development Report 2005 on Women». **International Journal of Middle East Studies** 41 (2009): 61 _ 62.

- ______. «The Demobilization of the Palestinian Women's Movement», in **Women's Movements in the Global Era**, edited by Amrita Basu, 329_58. Philadelphia: Westview Press, 2010.

- ______. «Islamist Women of Hamas: A New Women's Movement», in **On Shifting Ground: Muslim Women in a Global Era, edited by Nouraine-Simone**, 172 _ 202. New York: Feminist Press at CUNY, 2005.

- Jayawardena, Kumari. **Feminism and Nationalism in the Third World**. London: Zed Books, 1986.

- Jbeili, Karim. **Le psychisme des Orientaux: Différences et déchirures**. Montréal: Liber, 2006.

- Johnson, **Ian. A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Muslim Brotherhood in the West**. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010.

- Kader, Hussein Abel. «La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un future incertain». **La Célibataire**, no. 8 (Printemps 2004): 61 _ 73.

- Kahn, Paul W. **Putting Liberalism in Its Place. Princeton**, NJ: Princeton University Press, 2008.

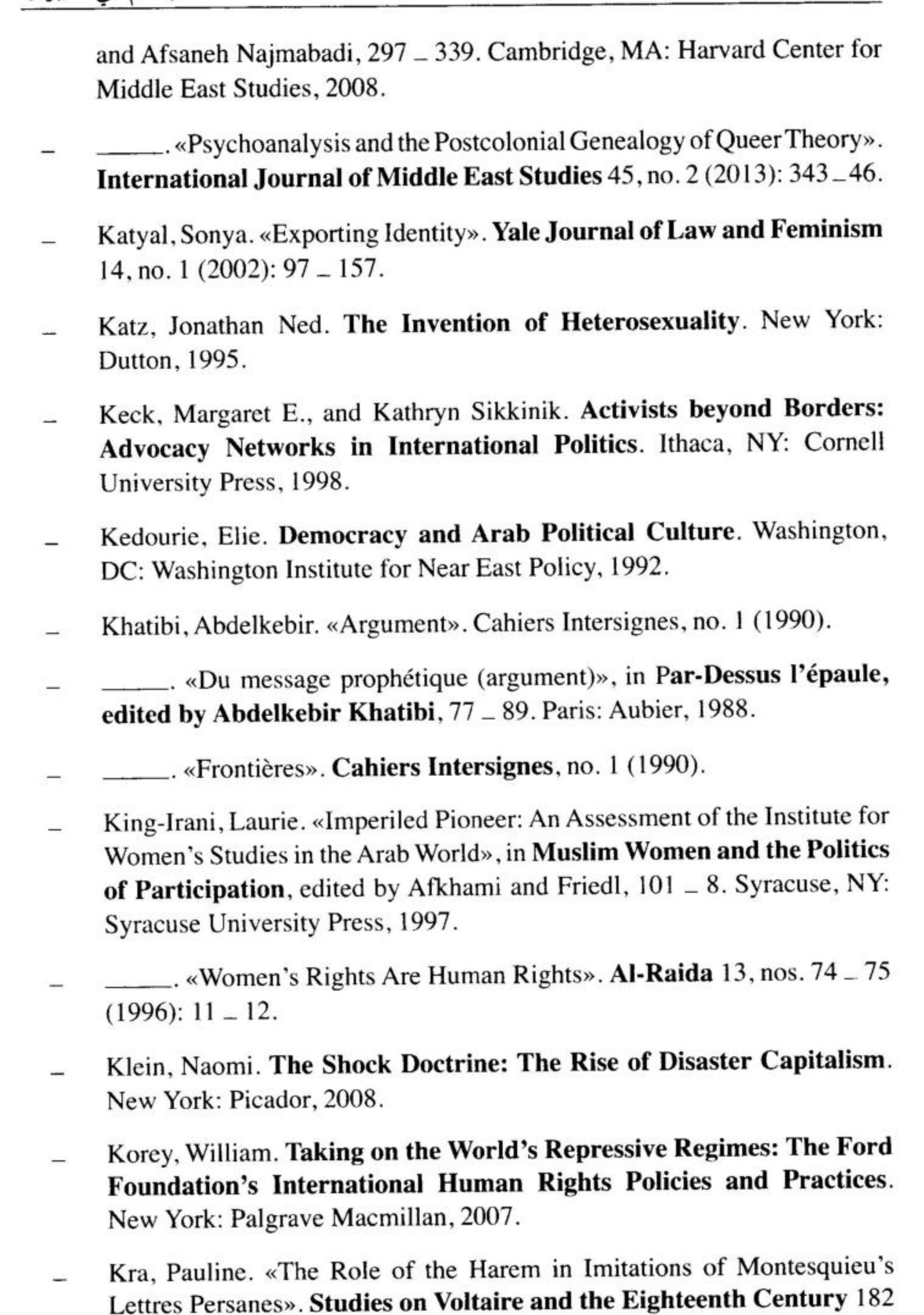
- Kaiser, Thomas. «The Evil Empire: The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture». **Journal of Modern History** 72, no. 1 (2000): 6 _ 34.

- Kamal, Hala. «Translating Women and Gender: The Experience of Translating The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures into Arabic». **Women Studies Quarterly** 36, nos. 3 _ 4 (2008): 254 _ 68.

- Kandiyoti, Deniz. «Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective», in **Women in Middle Eastern History**, edited by Nikki R. Keddie and Beth Baron, 23_42. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

- Kapur, Ratna. «The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Post Colonial Feminist Legal Politics». **Harvard Human Rights Journal** 15, no. 1 (2002): 1 _ 38.

- Al-Kassim, Dina. «Epilogue». **In Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire**, edited by Kathryn Babayan



and Afsaneh Najmabadi, 297 _ 339. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle East Studies, 2008.

- _____. «Psychoanalysis and the Postcolonial Genealogy of Queer Theory». **International Journal of Middle East Studies** 45, no. 2 (2013): 343 _ 46.

- Katyal, Sonya. «Exporting Identity». **Yale Journal of Law and Feminism** 14, no. 1 (2002): 97 _ 157.

- Katz, Jonathan Ned. **The Invention of Heterosexuality**. New York: Dutton, 1995.

- Keck, Margaret E., and Kathryn Sikkinik. **Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

- Kedourie, Elie. **Democracy and Arab Political Culture**. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992.

- Khatibi, Abdelkebir. «Argument». Cahiers Intersignes, no. 1 (1990).

- _____. «Du message prophétique (argument)», in P**ar-Dessus l'épaule, edited by Abdelkebir Khatibi**, 77 _ 89. Paris: Aubier, 1988.

- _____. «Frontières». **Cahiers Intersignes**, no. 1 (1990).

- King-Irani, Laurie. «Imperiled Pioneer: An Assessment of the Institute for Women's Studies in the Arab World», in **Muslim Women and the Politics of Participation**, edited by Afkhami and Friedl, 101 _ 8. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997.

- _____. «Women's Rights Are Human Rights». **Al-Raida** 13, nos. 74 _ 75 (1996): 11 _ 12.

- Klein, Naomi. **The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism**. New York: Picador, 2008.

- Korey, William. **Taking on the World's Repressive Regimes: The Ford Foundation's International Human Rights Policies and Practices**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

- Kra, Pauline. «The Role of the Harem in Imitations of Montesquieu's Lettres Persanes». **Studies on Voltaire and the Eighteenth Century** 182 (1979): 273 _ 83.

- Kramer, Martin. «Muftis of Morningside Heights», blog post on 13 October 2008, http://www.martinkramer.org/sandbox/blog/page/14/.

- Kroebner, R. «Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term». **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes** 14 (1951): 275 _ 302.

- Kugle, Scott. **Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims**. Oxford: Oneworld Publications, 2010.

- Kuhn, Annette, and Ann Marie Wolpe, eds. **Feminism and Materialism: Women and Modes of Production**. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

- Kuhn, Thomas. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

- Kurzman, Charles, ed. **Liberal Islam: A Sourcebook**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

- ______. **Modernist Islam: A Sourcebook**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Landau, Jacob M. **The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

- ______. «Saint Priest and His Mémoire sur les Turcs». In **L'Empire Ottoman: La République de Turquie et la France**, edited by Hâmit Batu and Jean-Louis Bacqué-Grammont, 127 _ 49. Istanbul: L'institut Français d'études Anatoliennes d'Istanbul, 1986.

- Landler, Mark. «Clinton Praises Indonesian Democracy». **New York Times**, 18 February 2009.

- Laub, Katin. «Hamas Hard-Liners Edge toward Cease-Fire». **Associated Press**, 22 June 2003.

- Lazreg, Marnia. **The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question**. New York: Routledge, 1994.

- ______. «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», in **Feminist Studies** 14, no. 1 (1988): 81 _ 107.

- Lees, James Cameron. «Mohamedanism», in **The Faiths of the World**, St. Giles Lectures 331, 361 _ 96. New York: Scribners, 1882.

- Lenin, Vladimir Ilyich. «Preliminary Draft of Theses on the National and Colonial Questions». in **Lenin on the National and Colonial Questions, Three Articles by Vladimir Lenin**, 20 _ 29. Peking: Foreign Languages Press, 1967.

- Lerner, Daniel. **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East**. New York: Free Press, 1958.

- Levinas, Emmanuel. «The State of Caesar and the State of David». In **Emmanuel Levinas, Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures**, 177 _ 87. Translated by Gary D. Mole. London: Athlone Press, 1982.

- Lewes, Kenneth. **The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality**. Markham, ON: Meridian Books, 1988.

- Lewis, Bernard. «Communism and Islam». **International Affairs** 30, no. 1 (1954): 1 _ 12.

- _____. «The Roots of Muslim Rage». **Atlantic Monthly** 266 (1990): 47 _ 60.

- _____. **Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice**. New York: W. W. Norton, 1986.

- Lewis, Hope. «Between Irua and 'Female Genital Mutilation': Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide». **Harvard Human Rights Journal** 8 (1995): 1 _ 55.

- Lewis, Hope, and Isabel Gunning. «Cleaning Our Own House: 'Exotic' and Familial Human Rights Violations». **Buffalo Human Rights Law Review** 4 (1998): 123 _ 40.

- Livermon, Xavier. «Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Postapartheid South Africa», **GLQ** 18, nos. 2 _ 3 (2012): 297 _ 323.

- Lockman, Zachary. **Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Long, Scott. «The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt». **Middle East Report**, no. 230 (2004): 12 _ 20.

- _____. «Unbearable Witness: How Western Activists (Mis)Recognize

Sexuality in Iran». **Contemporary Politics** 15, no. 1 (2009): 119 _ 36.

- Losurdo, Domenico. **Liberalism: A Counter-History. Translated by Gregory Elliott**. London: Verso, 2011.

- Lugard, Frederick. **The Dual Mandate in British Tropical Africa**. 5th ed. Hamden, CT: Archon Books, 1965.

- Mahmood, Saba. «Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror», in **Women's Studies on the Edge, edited by Joan Wallach Scott**, 81 _ 114. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

- ______. «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival». **Cultural Anthropology** 16, no. 2 (2001): 224 _ 25.

- ______. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

- ______. «Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation». **Public Culture** 18, no. 2 (2006): 323 _ 47.

- Makarem, Ghassan. «The Story of Helem». **Journal of Middle East Women's Studies** 7, no. 3 (2011): 98 _ 113.

- ______.«We Are Not Agents of the West». **Reset DOC**, 10 December 2009, http://www.resetdoc.org/EN/Helem-replies-Massad.php (accessed 1 April 2014).

- Malcolm X. «Malcolm X: Human Rights and the United Nations». In **Malcolm X: A Historical Reader,** edited by James L. Conyers Jr. and Andre P. Smallwood, 125 _ 30. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2008.

- Mamdani, **Mahmood. Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

- Marchand, Susanne E. German Orientalism in **The Age of Empire: Religion, Race and Scholarship**. Washington, DC, and Cambridge: German Historical Institute and Cambridge University Press, 2009.

- Margoliouth, D. S. **Mohammedanism**. London: Williams and Norgate, 1896.

- Marx, Karl. **The Communist Manifesto. In The Marx-Engels Reader**, edited by Robert Tucker, 469 _ 500. New York: W. W. Norton, 1978.

- _____. **The Eastern Question**. Edited by Eleanor Marx Aveling and Edward Aveling. London: Swab Sonnenschein, 1897.

- _____. «Letter from Marx to Engels, 2 June 1853». In K. Marx and F. Engels On Religion, 120 _ 22. Moscow: **Foreign Languages Publishing House**, 1957.

- Massad, Joseph. «Affiliating with Edward Said», in **Emancipation and Representation: On the Intellectual Meditations of Edward Said**, edited by Hakem Rustom and Adel Iskander, 23 _ 49. Berkeley: University of California Press, 2010.

- _____. «Arab Instability and US Strategy». **Al-Jazeera** English Web, 17 July 2012, http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/07/201271511521721772.html (accessed 1 April 2014).

- _____. Colonial Effects: **The Making of National Identity in Jordan**. New York: Columbia University Press, 2001.

- _____. «Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism». **Middle East Journal** 49, no. 3 (1995): 467 _ 83.

- _____. «Débat: L'empire de la sexualité en question». **Revue Des Livres**, March–April 2013, http://www.revuedeslivres.fr/debat-l'empire-de-«-la-sexualite-»-en-question-22-par-jospeh-massad/(accessed 1 April 2014).

- _____. **Desiring Arabs. Chicago**: University of Chicago Press, 2007.

- _____. «L'empire de la Sexualité, ou peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel)? Entretien avec Joseph Massad». **Revue Des Livres**, January

- February 2013, http://www.revuedeslivres.fr/l'empire-de- «-la-sexualite»-ou-peut-on-ne-pas-etre-homosexuel-ou-heterosexuel-entretien-avec-joseph-massad/ (accessed 1 April 2014).

- _____. «Love, Fear, and the Arab Spring». **Public Culture** 26, no. 1 (2014): 129_54.

- _____. «Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?» **Journal of Palestine Studies** 30, no. 1 (2000): 52 _ 67.

– ______. «The Persistence of the Palestinian Question». **Cultural Critique**, no. 59 (2005): 1 _ 23.

– ______. **The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians**. London: Routledge, 2006.

– ______. «Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World». **Public Culture** 14, no. 2 (2002): 361 _ 85.

– ______. Reply to Ghassan Makarem, published in **Reset Doc** on December 14, 2009, http://www.resetdoc.org/EN/Massad-counter-replies.php (accessed 1 April 2014).

– ______. «Sexuality, Literature, and Human Rights in Translation», in **Teaching World Literature,** edited David Damrosch, 246 _ 57. New York: Modern Language Association, 2009.

– Massell, Gregory J. **The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia**, 1919 _ 1929. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

– Massignon, Louis. «Introduction à l'étude des revendications musulmanes». **Revue du monde Musulman** 39 (1920): 1 _ 26.

– ______. «Three Prayers of Abraham», in **Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon**, edited by Herbert Mason, 257 _ 72. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.

– ______. «Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants», in **Parole Donnée**, 19 _ 49. Paris: Julliard, 1962.

– Masuzawa, Tomoko. **The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

– Mavelli, Luca. **Europe's Encounter with Islam: The Secular and the Postsecular.** London: Routledge, 2012.

– McCormick, Jared. «Hairy Chest, Will Travel: Tourism, Identity, and Sexuality in the Levant». **Journal of Middle East Women's Studies** 7, no. 3 (2011): 71 _ 97.

– Mehrez, Samia. **Egypt's Culture Wars: Politics and Practice**. London: Routledge, 2008.

- Mehta, Uday Singh. **Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- Mejcher, Helmut. **Imperial Quest for Oil: Iraq**, 1910 _ 1928. London: Ithaca Press, 1976.

- Menocal, María Rosa. «Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental». **Hispanic Review** 53, no. 1 (Winter 1985): 61 _ 78.

- _____. **The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987).

- Mepschen, Paul, Jan Willem Duyvendak, and Evelien H. Tonkens. «Sexual Politics, Orientalism, and Multicultural Citizenship in the Netherlands». **Sociology** 55, no. 5 (2010): 962 _ 79.

- Mercer, Kobena, and Isaac Julien. «Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier», in **Male Order, Unwrapping Masculinity**, edited by Rowena Chapman and Jonathan Rutherford, 97 _ 164. London: Lawrence and Wishart, 1988.

- Mernissi, Fatima. **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society**. Cambridge: Schenkman, 1975.

- Meyerowitz, Joanne. «Transnational Sex and U.S. History». **American Historical Review** 114, no. 5 (2009): 1273 _ 86.

- Mill, John Stuart. **On Liberty. In On Liberty and Other Essays**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

- Mir-Hosseini, Ziba. **The Religious Debate in Contemporary Iran**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

- Mitchell, Juliet. **Psychoanalysis and Feminism**. New York: Pantheon Books, 1974.

- Mitchell, Richard P. **The Society of the Muslim Brothers**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

- Mitchell, Timothy. **Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil**. London: Verso, 2011.

- _____. «The Middle East in the Past and Future of Social Science», in **The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines**, edited by David Szanton, 74 _ 118. Berkeley: University of California Press, 2002.

- Moghadam, Valentine M. «Feminist Networks North and South: DAWN, WIDE and WLUML». **Journal of International Communication** 3, no. 1 (1996): 111 _ 25.

- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. **Third World Women and the Politics of Feminism.** Bloomington: Indiana University Press, 1991.

- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de. **The Spirit of the Laws**. Translated by Thomas Nugent. New York: Hafner, 1949.

- Morgan, Robin. **Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology**. New York: Anchor Press/Doubleday, 1984.

- Morris, Rosalind. «All Made Up: Performance Theory and the Anthropology of Sex and Gender». **Annual Review of Anthropology** 24 (1995): 567 _ 92.

- _____. «Theses on the Question of War: History, Media, Terror». **Social Text** 20, no. 3 (2002): 149 _ 75.

- Moyn, Samuel. **The Last Utopia: Human Rights in History**. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

- Murray, Stephen O., and Will Roscoe, eds. **Islamic Homosexualities: Culture, History**, and Literature. New York: New York University Press, 1997.

- Musallam, B. F. **Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Najmabadi, Afsaneh. «Said's War on the Intellectuals». Letter to the editor. **Middle East Report** (1991): 42 _ 44.

- _____. «Transing and Transpassing across Sex-Gender Walls in Iran». **Women's Studies Quarterly** 36, nos. 3 _ 4 (2008): 23 _ 42.

- _____. **Women with Mustaches and Men without Beards**. Berkeley: University of California Press, 2005.

- _____. «Wrong Regardless». Letter to the editor. **Iranian**, 18 September 2001, http://iranian.com/Opinion/2001/September/Wrong/index.html.

- Newman, Louise. **White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Nicolacopoulos, Toula. **The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision.** Melbourne: re.press, 2008.

- Norman, Daniel. **The Arabs and Medieval Europe**. London: Longman, 1975.

- Northrop, Douglas. **Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

- Norton, Anne. **Alternative Americas: A Reading of Antebellum Political Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

- ______. «On the Muslim Question», in **Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation**, edited by M. Mookherjee, 65 _ 76. Vol. 7 of Studies in Global Justice. New York: Springer, 2011.

- ______. **On the Muslim Question**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

- Obama, Barack. «Text: Obama's Speech in Cairo». **New York Times**, 4 June 2009.

- Okin, Susan Moller, et al. Is **Multiculturalism Bad for Women**? Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

- Oliver-Dee, Sean. **The Caliphate Question: The British Government and Islamic** Governance. Plymouth, England: Lexington Books, 2009.

- Owen, Roger. Lord Cromer: **Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Padmore, George. **How Britain Rules Africa**. London: Wishart Books, 1936.

- Paidar, Parvin. **Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- Parry, Clive. «Climate of International Law in Europe». **Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting** 47 (23 _ 25 April 1953): 37 _ 44.

- Pierce, Leslie. «Writing Histories of Sexuality in the Middle East». **American Historical Review** 114, no. 5 (2009): 1325 _ 39.

- Pirenne, Henri. **Mohammed and Charlemagne**. Translated by Bernard Miall. New York: Barnes and Noble Books, 1992.

- Povoledo, Elisabetta. «A Call for Aid, Not Laws, to Help Women in Italy». **New York Times**, 18 August 2013.

- Puar, Jasbir K. «Circuits of Queer Mobility: Tourism, Travel, and Globalization». **GLQ** 8, nos. 1 _ 2 (2002): 101 _ 37.

- ______. «Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities». **Jindal Global Law Review** 4, no. 2 (November 2013): 23 _ 43.

- ______. **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times**. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

- Puar, Jasbir K., and Maya Mikdashi. «On Positionality and Not Naming Names: A Rejoinder to the Response of Maikey and Schotten». **Jadaliyya**, 10 October 2012,http://www.jadaliyya.com/pages/index/7792/on-positionality-and-not-naming-names_a-rejoinder- (accessed 1 April 2014).

- ______. «Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and Its Discontents». **Jadaliyya**, 9 August 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and- (accessed 1 April 2014).

- **Quinet, Edgar. Le Christianisme et la Révolution française**. Paris: Fayard, 1984.

- Ramusack, Barbara N. «Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865 _ 1945», in **Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance**, edited by Nupur Chaudhuri and Margaret Strobel, 119 _ 36. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

- Rancière, Jacques. **Hatred of Democracy**. Translated by Steve Corcoran. London: Verso, 2006.

- Al-Rasheed, Madawi. **A Most Masculine State: Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- Reid, Donald Malcolm. **Cairo University and the Making of Modern Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Renan, Ernest. «Islamism and Sciencev», in **Orientalism**: Early Sources, vol. 1, Readings in Orientalism, edited by Bryan S. Turner, 199 _ 217. London: Routledge, 2000.

- Rodinson, Maxime. **Islam and Capitalism**. Translated by Brain Pierce. Austin: University of Texas Press, 1981.

- ______. **Muhammad: Prophet of Islam**. London: Tauris Parke Paperbacks, 2002.

- Rooney, Caroline. «Derrida and Said: Ships That Pass in the Night», in **Edward Said and the Literary, Social, and Political World**, edited by Ranjan Ghosh, 36 _ 52. London: Routledge, 2009.

- Rossi, Ettore. «Una traduzione Turca dell'opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri probabilmente conosciuta da al-Kawakibi» (A Turkish Translation of the Work «Of Tyranny» by V. Alfieri, Probably Known to al-Kawakibi). **Oriente Moderno** 34, no. 7 (1954): 335 _ 37.

- Sabsay, Leticia. «The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernization of Sexuality». **Citizenship Studies** 16, nos. 5 _ 6 (2012): 605 _ 23.

- Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate», in **Political Islam: Essays from Middle East Report**, edited by Joel Beinin and Joe Stork, 33 _ 50. Berkeley: University of California Press, 1997.

- Safouan, Mustafa. «Pratique analytique dans le monde arabe: Incidences et difficulté». **La Célibataire**, no. 8 (2004): 11 _ 18.

- ______. **Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.

- Said, Edward **W. Conrad and the Fiction of Autobiography.** New York: Columbia University Press, 2008.

- ______. **Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the World**. Rev. ed. New York: Vintage Books, 1997.

- ______. **Culture and Imperialism**. New York: Knopf, 1993.

- ______. **The End of the Peace Process: Oslo and After**. New York: Pantheon, 2000.
- ______. **Freud and the Non-European**. London: Verso, 2003.
- ______. **On Late Style: Music and Literature against the Grain**. New York: Pantheon Books, 2006.
- ______. **Orientalism**. New York: Pantheon Books, 1978.
- ______. «Orientalism: An Exchange». **New York Review of Books**, 12 August 1982.
- Saliba, George. **Islamic Science and the Making of the European Renaissance**. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.
- Sargent, Lydia, ed. **Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism**. Boston: South End Press, 1981.
- Saunders, Frances Stoner. **The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters**. New York: New Press, 2001.
- Savage, Charlie. «Senators Say Patriot Act Is Being Misinterpreted». **New York Times**, 26 May 2011.
- Schotten, Heike, and Haneen Maikey. «Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability beyond Homonationalism». **Jadaliyya**, 10 October 2012,http://www.jadaliyya.com/pages/index/7738/queers-resisting-zionism_on-authority-and-accounta (accessed 1 April 2014).
- Schulman, Sarah. **Israel/Palestine and the Queer International. Durham**, NC: Duke University Press, 2012.
- Schulze, Reinhard. **A Modern History of the Islamic World**. New York: New York University Press, 2002.
- Schwanitz, Wolfgang G. «The German Middle Eastern Policy, 1871 _ 1945», in **Germany and the Middle East**, 1871 _ 1945, edited by Wolfgang G. Schwanitz, 1 _ 23. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2004.
- Scott, David, and Charles Hirschkind, eds. «The Trouble of Thinking:

An Interview with Talal Asad», in **Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors**, 243 _ 303. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

- Scott, Joan Wallach. **The Fantasy of Feminist History**. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- _____.**The Politics of the Veil**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Seckinelgin, Hakan: «Global Activism and Sexualities in the Time of HIV/AIDS». **Contemporary Politics** 15, no. 1 (2009): 103 _ 18.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet. Berkeley**: University of California Press, 1990.
- Shalakany, Amr. «On a Certain Queer Discomfort with Orientalism». **Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)** 101 (28 _ 31 March 2007): 125 _ 29.
- Sharafuddin, Mohammed. **Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient**. London: I. B. Tauris, 1994.
- Sharif, Regina. **Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History**. London: Zed Press, 1983.
- Sibony, Daniel. **Proche-Orient: Psychanalyse d'un conflit**. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- Simpson, Bradley **R. Economists with Guns: Authoritarian Development and US–Indonesian Relations**, 1960 _ 1968. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.
- Sindi, Abdullah M. «King Faisal and Pan-Islamism», in **King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia**, edited by Willard A. Beling, 184 _ 201. London: Croom Helm, 1980.
- Slama, Raja Ben. «L'arbre qui révèle la forêt: Traductions arabes du vocabulaire freudien». **Transeuropeenes: International Journal of Critical Thought**, 5 November 2009,http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/106/The_Tree _ that _ Reveals _ the _ Forest (accessed 1 April 2014).
- _____. «La psychanalyse en Égypte: Un problème de non-advenue». La psychanalyse au Maghreb et au Machrek, a special issue of **Topique: Revue Freudienne**, no. 110 (2010): 83 _ 96.

- Smith, Jonathan Z. «Religion, Religions, Religious», in **Critical Terms for Religious Studies**, ed. Mark C. Taylor, 269 _ 83. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. **An Aesthetic Education in the Era of Globalization**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- ———. **A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- ———. **Outside in the Teaching Machine**. New York: Routledge, 1993.
- ———. «The Politics of Translation». In **Outside in the Teaching Machine**, 200 _ 225. New York: Routledge, 1993.
- Springborg, Patricia. **Western Republicanism and the Oriental Prince**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Stere, Emelia. «ACCEPTing the future: An Interview with Adrian Coman». **Central Europe Review** 3, no. 16 (2001), http://www.ce-review.org/01/16/stere16.html.
- Stoler, Ann Laura. **Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things**. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- Stychin, Carl F. **Governing Sexuality: The Changing Politics of Citizenship and Law Reform**. Oxford: Hart, 2003.
- Sukarieh, Mayssoun. «The Hope Crusades: Culturalism and Reform in the Arab World». **Political and Legal Anthropology Review** 35, no. 1 (2012): 115 _ 34.
- Suleiman, Yasir. **The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2003.
- Sullivan, Winifred Fallers. «Comparing Religions, Legally». The **Washington and Lee Law Review** 63, no. 1 (2006): 913 _ 28.
- Szymanski, Albert. **Human Rights in the Soviet Union: Including Comparisons with the USA**. London: Zed Books, 1984.
- Tanaka, Jennifer. «Report on the Symposium Homosexuality: A Human Right?» 1995, http://www.france.qrd.org/assocs/ilga/euroletter/35-Romania.html (accessed 1 April 2014).

- Taylor, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

- Tessler, Mark, and Amaney Jamal. «Political Attitude Research in the Arab World: Emerging Opportunities». **PS: Political Science and Politics** 39, no. 3 (2006): 434 _ 35.

- Thomas, Greg. **The Sexual Demon of Colonial Power: Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire**. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

- Thoreson, Ryan Richard. «Power, Panics, and Pronouns: The Information Politics of Transnational LGBT NGOs». **Journal of Language and Sexuality** 2, no. 1 (2013): 145 _ 77.

- Tilly, Charles, ed. «The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere», in **Citizenship, Identity and Social History**, 223 _ 37. Melbourne: University of Cambridge Press Syndicate, 1996.

- Tolan, John, Gilles Veinstein, and Henry Laurens. **Europe and the Islamic World: A History**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Tocqueville, Alexis de. **Democracy in America**. 2 vols. New York: Adlard and Saunders, 1838.

- _____. **Oeuvres complètes**. Edited by Jacob-Peter Mayer. Paris: Gallimard, 1951.

- Trotsky, Leon. «Perspectives and Tasks in the East». Speech delivered on the third anniversary of the Communist University for Toilers in the East in the USSR, 21 April 1924. London: Index Books, 1973. Available at http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/04/perspectives.htm (accessed 1 April 2014).

- Trumpener, Ulrich. **Germany and the Ottoman Empire**, 1914 _ 1918. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

- Tucker, Judith. In **the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine**. Berkeley: University of California Press, 1998.

- «The Turkish Model: A Hard Act to Follow». **Economist**, 6 August 2011.

- Turner, Bryan. «Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam», in **Orientalism, Islam, and Islamists**, edited by Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureshi, 20 _ 35. Brattleboro, VT: Amana Books, 1984·

- UNAIDS. **HELEM: A Case Study of the First Legal, Above-Ground LGBT Organization in the MENA Region**. Report published 21 October 2008.

- United Nations Development Program. **Arab Human Development Report 2003: Building a Knowledge Society**. New York: UNDP, 2003.

- ______. **The Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World**. New York: UNDP, 2003.

- Valensi, Lucette. **The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

- Valentine, David. Imagining Transgender: **An Ethnography of a Category. Durham**, NC: Duke University Press, 2007.

- Van Sommer, Annie. **Our Muslim Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It**. New York: F. H. Revell, 1907. Available athttp://archive.org/stream/ourmoslemsisters30178gut/30178-8.txt (accessed 1 April 2014).

- Vance, Carole. «Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment». **Social Science and Medicine** 33, no. 8 (1991): 875 – 84.

- Venturi, Franco. «Oriental Despotism». **Journal of the History of Ideas** 24, no. 1 (1963): 133 – 42.

- «Violence against Women: A National Crime Victimization Survey Report». US Department of Justice, Washington, DC, January 1994.

- Vitalis, Robert. **America's Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier. Stanford**. CA: Stanford University Press, 2007.

- Voloshinov, V. N. Freudianism: **A Marxist Critique**. London: Verso, 2012.

- Volpp, Leti. «Blaming Culture for Bad Behavior». **Yale Journal of Law and Humanities** 12 (2000): 89 _ 117.

- _____. «(Mis)Identifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defenses». **Harvard Women's Law Journal** 57 (1994): 91 _ 93.

- von Grunebaum, G. E. **Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition**. London: Routledge and Kegan Paul, 1955.

- Waltz, Susan Eileen. «Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States». **Human Rights Quarterly** 26, no. 4 (2004): 799 _ 844.

- Warner, Michael. «Something Queer about the Nation-State», in **After Political Correctness: The Humanities in the 1990s**, edited by Christopher Newfield and Ronald Strickland, 361 _ 71. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

- Waterbury, John. «Democracy without Democrats: The Potential for Political Liberalization in the Middle East», in **Democracy without Democrats? The Renewal of Policy in the Muslim World**, edited by Ghassan Salamé, 23 _ 47. London: I. B. Tauris, 2001.

- Waterbury, John, and Alan Richards. **A Political Economy of the Middle East**. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

- Watt, Nicholas. «Cameron Calls on Islam to Embrace Democracy and Reject Extremism». **Guardian**, 12 April 2012.

- Weber, Elisabeth. **Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace**. New York: Fordham University Press, 2013.

- Weeks, John. **Among Congo Cannibals**. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1913.

- Weston, Kath. «Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology». **Annual Review of Anthropology** 22 (1993): 339 _ 67.

- The White House Office of the Press Secretary. «Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies: International Initiatives to Advance the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Persons», 6 December 2011.

- Wilde, Oscar. Two **Plays by Oscar Wilde: An Ideal Husband and A Woman of No Importance**. New York: Signet Classics, 1997.

- Williams, Raymond. **Culture and Society**, 1780 _ 1950. New York: Columbia University Press, 1983.

- ______. **Keywords: Vocabulary of Culture and Society**. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Wise, Christopher. «Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's Specters of Marx». **Diacritics** 31, no. 1 (2001): 56 – 72.
- Wittfogel, Karl A. Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.
- Wollstonecraft, Mary. **A Vindication of the Rights of Woman**. 1792. New York: Dover, 1996.
- Wood, Elizabeth A. **The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia**. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Yerushalmi, Yosef Haim. **Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable**. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.
- Yildiz, Yasemin. «Governing European Subjects: Tolerance and Guilt in the Discourse of 'Muslim Women». **Cultural Critique** 77 (2011): 70 – 101.
- Žižek, Slavoj. «Against Human Rights». **New Left Review** 34 (2005): 115 _ 16.
- ______. «A Glance into the Archives of Islam», http://www.lacan.com/zizarchives.htm (accessed 1 April 2014).
- Zolondek, L. «Sabunji in England, 1876 _ 1891: His Role in Arabic Journalism». **Middle Eastern Studies** 14, no. 1 (1978): 102 _ 15.
- Zonana, Joyce. «The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of 'Jane Eyre». **Signs** 18, no. 3 (1993): 592 _ 617.

كشاف عام

ب

خ

د

ر

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ل

ن

هـ

ي

الكتاب

«هذا كتاب مكتوب بأسلوب مؤثر، وفي معظم الأحيان بحماس شديد... ولا تسعني مقارنته إلا بكتاب إدوارد سعيد **تغطية الإسلام**، لكن كتاب مسعد أكثر ثراءً من ناحية الأدبيات التي يناقشها (التي لم يكن أغلبها متوفرًا عندما كتب سعيد كتابه) ومدى الأسئلة التي يخوض فيها».

طلال أسد، جامعة مدينة نيويورك.

«دراسة جريئة وثاقبة للاستخدام وسوء الاستخدام التاريخي والمعاصر لحجج الديمقراطية وحقوق النساء والجنسانيات وكيفية طرحها بالنسبة إلى الإسلام. إسهام غنيّ ومهم يضاف إلى الأدبيّات النقديّة في هذا الشأن».

ليلى أحمد، جامعة هارفارد.

«يُعادل وسع معرفة هذا المجلّد الجامع لتحليلات وقراءات نقدية ثرية لا يمكن الاستغناء عنها ضرورته في وقتنا الحاضر. فقد أعاد جوزيف مسعد رسم السياق السياسي والعلمي الذي سيقوم من خلاله، من الآن فصاعدًا، فهم العلاقات ما بين الليبرالية والإسلام».

بول غلروي، كليّة كنغ، لندن.

«صوت مسعد صوت فكري مهم ويستحوذ على اهتمام عالمي. فهو يقدّم نقدًا مميزًا ومقنعًا، وفي معظم الأحيان عبقريًّا، لمواقف سياسية يعتبرها كثيرون مقدّسة، لا سيما لنظام حقوق الإنسان، والمنظّمات غير الحكومية، ومنظّمات التنمية الدولية، ولا يتهاون مع المشاريع العلاجية للتحليل النفسي أو مشروع التسامح العابر للثقافات».

آن نورتن، جامعة بنسلفانيا.


ISBN 978-614-418-365-6

